فصلية

ايران والعرب

٦-٧

العددان السادس والسابع . السنة الثانية . خريف ٢٠٠٣ . شتاء ٢٠٠٤

ديناميكية ثقافة وحضارة الإسلام

البرنامج النووي الإيراني وخطر التسلح

مسارات السياسة الخارجية الإيرانية

الأسس العشائرية للثقافة السياسية الإيرانية

جلال الدين الرومي والثقافة العربية

تحديات التراث والحداثة في إيران





فصلية إيران والعرب

مركز پژوهشهای علمی ومطالعات استراتژیک خاور میانه

مركز الأبحاث العلمية والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط

Center for Scientific Research and Middle East Strategic Studies

مركز الأبحاث العلمية والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط

مركز متخصص في القضايا الفكرية والاستراتيجية لمنطقة الشرق الأوسط

- يهدف إلى دراسة هذه القضايا من خلال تفاعل العلاقات بين دول المنطقة، بما فيها إيران، مع عناية خاصة بالعلاقات العربية - الإيرانية.
- يُعنى بمتابعة التوجهات السياسية والاقتصادية الدولية ومدى تأثيرها في منطقة الشرق الأوسط.
- يقوم المركز بعقد الندوات واللقاءات العلمية، وينظم حلقات نقاش متخصصة، كما يُعد في هذا الإطار برامج الأبحاث والدراسات.
- يصدر مجموعة من المجلات والكتب والمنشورات التي تلائم اهتماماته.

الأسعار

لبنان: ٤٥٠٠ ل.ل.	سوريا: ١٥٠ ل.س.	الأردن: ٣ دنانير	العراق: ٧٥ ديناراً
إيران ١٥٠٠٠ ريال	البحرين: ٢ دنانير	السعودية: ١٠ ريال	عُمان: ٣ ريال
قطر ٢٠ ريالاً	الكويت: ٢ دينار	تونس: ٣ دنانير	اليمن ١٧٥ ريالاً
المغرب: ٢٨ درهماً	ليبيا ٥ دنانير	قبرص: ٢ جنيه	بريطانيا ٢ جنيه

الاشتراك السنوي بما فيها أجور البريد

- دول الشرق الأوسط وافريقيا: ٣٠ دولاراً
- الدول الأوروبية: ٤٠ دولاراً
- اميركا ودول أخــرى: ٥٠ دولاراً
- ترسل طلبات الإشتراك إلى مركز الأبحاث العلميّة والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط، بيروت.

التوزيع في لبنان والشرق الأوسط : مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع
تلفاكس : ٨٥٦٦٧٧ / ٠١ ص . ب ٦٥٩٠ / ١١٣ بيروت - لبنان

العنـــــــوان

مكتب بيروت

بئر حسن - شارع السفارات - بناية شاطئ العاج - هاتف: ٠١/٨٣٣٦٩٨
فاكس: ٠١/٨٣٣٦٩٨
ص . ب: ١١٣/٥٦٦٩ بيروت - لبنان
بريد الكتروني : fasleyat@middleeast-iran.com

مكتب طهران

بلوار كشاورز، خيابان شهيد نادرى ، شماره٢٠
تلفن: ٨٩٦٤٢٨٢، ٨٩٦٦٧٣٣، ٨٩٦١٧٧٠ (٠٠٩٨٢١)
ص . پ: ١٤١٥٥/٤٥٧٦، فاكس: ٨٩٦٩٥٦٥
بريد الكتروني : merc@irost.com

المدير المسؤول: فكتور الكك

فصلية إيران والعرب

العددان السادس والسابع - السنة الثانية - خريف ٢٠٠٣ - شتاء ٢٠٠٤

المشرف العام

سيد حسين موسوي

رئيسا التحرير

فكتور الكك | **محمود سريع القلم**

مستشار التحرير

ميشال نوفل

- ترحب «**فصلية إيران والعرب**» بدراسات الكتّاب حول مختلف القضايا المتعلقة بالشؤون الإيرانية - العربية، شرط ألا تكون قد نشرت أو مقدّمة للنشر في مطبوعات أخرى، وأن تكون موثقة بطريقة علمية.
- يُفضّل أن يُقدم النص مطبوعًا مع القرص الممغنط (الديسك).
- يُرجى من الكتّاب إرسال سيرة ذاتية موجزة مع عناوينهم: هاتف، فاكس، بريد الكتروني.

فصلية
إيران والعرب

بسم الله الرحمن الرحيم

العددان السادس والسابع - السنة الثانية - خريف ٢٠٠٣ - شتاء ٢٠٠٤

المحتويات

رأي

وجهة نظر

دراسات

قراءات/إصدارات

وقائع

ملخصّات بالفارسيّة

فهرس بالإنكليزية



آراء الكتاب تعبر عن وجهات نظرهم

رأي

إنجاز جديد برسم التعاون العربي - الإيراني

لا شك أن عملية تبادل الرهائن والأسرى بين إسرائيل وحزب الله اللبناني أواخر كانون الثاني/يناير، والتي تمت بوساطة ألمانية وبعد جولات من مفاوضات مضنية ومعقدة انتهت إلى إطلاق سراح المئات من السجناء والأسرى اللبنانيين والعرب من المعتقلات الإسرائيلية، تعتبر إنجازاً كبيراً ومهماً في الساحة العربية والإسلامية. على أن أهمية هذا الإنجاز لا تكمن في العدد الكبير من المحررين فحسب، وبل في المعاني والدلالات والنتائج التي يمكن أن نستخلصها من هذه العملية على مختلف الأصعدة والمستويات، أهمها:

- أعادت هذه العملية البسمة إلى الوجوه الواجمة والثقة والأمل إلى النفوس الخائبة بعد فترة طويلة من الإحباط نتيجة نكسات متتالية أريد من خلالها إشاعة الروحية الأنهزامية والاستسلام في العالمين العربي والإسلامي؛

- بعد الانتصار الكبير الذي تحقق في ٢٥ أيار/مايو ٢٠٠٠، والمتمثل في اندحار قوات الاحتلال الإسرائيلي من الجنوب اللبناني، جاءت عملية تحرير الأسرى لتثبت مجدداً أن إسرائيل ليست تلك القوة العظمى التي لا يمكن قهرها، بل بإمكاننا قهر العدو وإجباره على الرضوخ لمطالبنا وحقوقنا إذا تسلّحنا بعناصر القوة وتحلينا بالصلابة والحزم والصبر وأحسنّا لعب أوراقنا بذكاء وجدارة؛

- إن إسرائيل لا تفهم إلاّ لغة القوة ولا ترضخ إلا للقوة. فمن المستحيل انتزاع أي شيء من إسرائيل من خلال مفاوضات لا تستند إلى عناصر القوة وأوراق الضغط. وإن سياسة التنازلات والتخلي عن أدوات القوة لمجرد إبراز حسن النية مقابل وعود وهمية وكاذبة لا يمكن أن تصل إلى نتيجة إيجابية أو أن تحقق أياً من الأهداف المنشودة؛

- في الوقت الذي تشهد المنطقة انهيار النظام الإقليمي واستفراد دولها نتيجة غياب التضامن

والتعاون والمواقف الموحدة، أثبتت هذه العملية الناجحة أن هناك قوى ما زالت تلتزم العمل المشترك لتحقيق أهداف مشتركة مترفعة على الأطر الحزبية والفئوية والقطرية الضيّقة. فإصرار حزب الله اللبناني على أن تشمل الصفقة إطلاق سراح ٤٠٠ أسير فلسطيني وأسرى عرب آخرين، وإرغام إسرائيل على الرضوخ لهذا المطلب أضفى بعداً عربياً لعمل حزب الله الجهادي، خصوصاً أن فلسطين ما زالت تحتل حيزاً كبيراً في وجدان كل فرد من أفراد الأمة، وما زالت القضية الفلسطينية هي القضية المحورية للأمة جمعاء؛

- أجمع المراقبون والمحللون على أن قبول إسرائيل بإبرام الصفقة مع حزب الله يعني الاعتراف بأن حزب الله هو حزب المقاومة المشروعة، ولا يمكن وصفه بالإرهاب، وأن حضور أركان الدولة اللبنانية أو بالأحرى - كل لبنان - في استقبال الأسرى المحررين في مطار بيروت الدولي إلى جانب أمين عام حزب الله السيد حسن نصرالله، إضافة إلى سفراء الدول العربية والإسلامية وبحر هائج من المستقبلين في المطار والباحات الخارجية، كان خير ردّ على السفير الأميركي في بيروت، والذي ادعى أن حزب الله هو حزب أجنبي؛

- إن عملية تحرير الأسرى من الأقبية الإسرائيلية وقبلها تحرير الأرض في الجنوب اللبناني من رجس الاحتلال الصهيوني جاءت نتيجة التعاون العربي - الإيراني المتمثل في المثلث الإيراني - السوري - اللبناني. وانطلاقاً من هذا الواقع شاركت إيران اللبنانيين والعرب فرحتهم من خلال وفد رسمي رفيع كان إلى جانب المسؤولين اللبنانيين، إضافة إلى زيارة وزير الخارجية الإيراني الدكتور كمال خرازي إلى لبنان لتقديم التهنئة، وأيضاً بهدف التنسيق حول المرحلة الثانية لتحرير الأسرى التي من المتوقع أن تشمل جلاء مصير الديبلوماسيين الإيرانيين الأربعة الذين أسروا في لبنان أثناء الاجتياح الإسرائيلي للبنان وحصار العاصمة بيروت في صيف ١٩٨٢. والجدير بالذكر أن إيران، ومنذ انتصار الثورة الإسلامية عام ١٩٧٩ تعتبر نفسها معنية بالدفاع عن كل قضايا الأمة والوقوف إلى جانب الأخوة العرب في البأساء والضراء؛

- تأتي هذه العملية في وقت كانت الأوساط الأميركية والصهيونية قد بدأت حملة إعلامية واسعة هدفها زرع الخلاف بين أبناء الأمة وإثارة النعرات العرقية والمذهبية، مستخدمة بعض وسائل الإعلام المشبوهة من صحف وفضائيات، وذلك انطلاقاً مما يجري في الساحة العراقية. ولكن نجاح عملية تحرير الأسرى والأجواء التي سادت المنطقة نتيجة هذه العملية كانت بمثابة سكب الماء على نار الفتنة ووأدها.

يبقى أن نؤكد أن المنطقة مقبلة على تحديات مصيرية وحاسمة. ومن المحتمل أن تتعرض كثير من الدول في المنطقة، وخصوصاً لبنان وسورية وإيران، لضغوط وتهديدات، الأمر الذي يتطلب من الجميع التحلي بالوعي والجهوزية والعمل الدائم على التعاون والتنسيق لدرء الأخطار المحدقة بالمنطقة.

سيد حسين موسوي

وجهة نظر

تداعيات المشهد العراقي في الشرق الأوسط

التطورات التي شهدتها منطقة الشرق الأوسط طيلة عام مضى والتي انتهت إلى انهيار النظام السابق في العراق ستكون لها تداعيات كثيرة على كل الدول في المنطقة، أهمها على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي. فالعراق الغني بذخائره النفطية وطاقاته البشرية سينتهج مساراً غير عسكري وسيسلك دروب التنمية اقتصادياً واجتماعياً بعد أن يكون قد بدأ بناء علاقات استراتيجية عميقة مع الولايات المتحدة الأميركية. في الوقت الحاضر هناك أجواء جديدة قد هيأت لنشاط المجموعات المدنية والاقتصادية وستكون النتيجة نمو مؤسسات المجتمع المدني والخصخصة الاقتصادية في المديين المتوسط والبعيد.

تقول الدراسات العلمية التي أجريت من جانب مفكرين من الدول العربية والتي نشرت في تقرير الأمم المتحدة عن التنمية في العالم العربي لعام ٢٠٠٣ أن قطاعات قد بدأت فوراً تنمو، وأن هناك قطاعات أخرى تنتظر تحرك القوى الاجتماعية لتبدأ حركتها نحو التقدم.

والتطورات في العراق هي نموذج لإيجاد عناصر محركة للأنشطة المدنية والاقتصادية الحرة ليتمكن الشعب من بناء المؤسسات والأطر المناسبة التي تمكّنه بدورها من إنتاج الثروة للعراق من جهة، وبناء مجتمع متطور على الصعيدين السياسي والمدني من جهة أخرى. طبيعي أن العراقيين قادرون على تحقيق هذه الأهداف بأنفسهم. فالكفايات والقوى السياسية والفكرية الضرورية موجودة في القطاعات كافة. ونظراً إلى نوعية التفاعل بين هذه القوى يبدو أن مستقبلاً زاهراً سيكون بانتظار مختلف المجموعات السياسية والمدنية والاقتصادية في العراق. على أن عملية نقل السلطة إلى العراقيين بصورة كاملة ستتم في الصيف المقبل. ومن شأن هذا التطور أن يمكّن الشعب العراقي من أخذ قراره وإعادة تنظيم نفسه في الأطر الاقتصادية والاجتماعية الحديثة.

والتجربة العراقية سيكون لها تأثير عميق في مجمل العالم العربي. فالعراق بإمكانه أن يكون - مبدئياً - دولة قوية ومؤثرة في منطقة الشرق الأوسط. ولأن هذا التطور تم بواسطة الأميركيين

فمن الطبيعي أن ينتهج العراق في سياسته الخارجية نهجاً موالياً لأميركا وللغرب عموماً مع احتفاظه بموقف انتقادي تجاه إسرائيل. بعبارة أخرى سيحتل العراق مكانه في نادي القوى الموالية للغرب في الشرق الأوسط. كما أن السلطة الفلسطينية المستقلة طبقاً لظروفها ونجاحها المحتمل في إرساء دعائم استقلاليتها سيكون لها تأثيرها في مواقف التيارات السياسية في العراق وفي العالم العربي.

على كل حال، يختلف العراق اليوم كل الاختلاف عن العراق قبل سنة. على أن أهم ميزة عراق اليوم هي هذه الفرصة المتاحة أمام شعبه لبدء الحركة والنشاط جنباً إلى جنب مع الفرص التي كانت موجودة منذ سنوات عدة في بعض الدول في الشرق الأوسط في الكويت ومصر والبحرين ودولة الإمارات ولبنان والأردن. فالنظام العراقي السابق قام بشن حربين مدمرتين ضد إيران والكويت دامت عقداً من الزمن. ثم هاجمت الولايات المتحدة العراق عسكرياً في مرحلتين طيلة عقد آخر. كل هذه الحروب كانت لها تداعيات سلبية جداً على الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية في العراق. فالشاب العراقي اليوم والبالغ من العمر الخامسة والعشرين، والذي عايش أربع حروب، يرى نفسه في أجواء مدنية جديدة تعطيه روحية جديدة وبارقة أمل في بناء المستقبل.

تطورات الأوضاع في العراق وتداعياتها المدنية والاقتصادية والسياسية، تجري في إطار التحولات في النظام الدولي. فبعد انهيار الاتحاد السوفياتي وانتهاء الأيديولوجية الاشتراكية، بدأت مسارات التطور العالمية تتجه نحو النمو والتنمية الاقتصادية وتوسيع المجتمع المدني والتعاون الإقليمي والتواصل العالمي. إن تقرير المفكرين العرب درس التنمية في العالم العربي في الإطار التحليلي للتطورات الدولية، وكذلك التطورات في العراق من التحرير المدني والاجتماعي والاقتصادي تنسجم مع التطورات الإيجابية على المستوى الدولي، وستكون مفيدة للمجتمع العراقي. ونرى الدول في أوروبا الشرقية وآسيا الوسطى والشرق الأقصى وأميركا اللاتينية اليوم في سباق محموم لا سابق له في تاريخ النظام الدولي -سعياً للحصول على القوة الوطنية من خلال تعزيز أنظمتها المدنية وإيجاد الدينامية الضرورية في الأنظمة الاقتصادية. والعناصر الحاسمة في هذا السباق التاريخي نحو التنمية تتلخص في التواصل مع العالم والتعلم من الآخرين والتأثر المعقول منهم والتأثير فيهم. كذلك بالنسبة لمستقبل الشرق الأوسط، يمكن القول أن التطور في هذه المنطقة سيكون رهناً بعنصر التواصل المعقول مع العالم الخارجي وصولاً إلى التنمية والتقدم بصورة تدريجية.

محمود سريع القلم

دراسات

علي أكبر ولايتي*

دينامية ثقافة وحضارة الإسلام وإيران

منذ أمد بعيد وهاجس الهوية الثقافيّة والحضارية للإسلام وإيران يختلج في صدري، بصفتي مسلماً إيرانياً. وبشكل مستمر كنت أبحث عن ضالّتي في ثنايا الكتب والمقالات المحاضرات. وحتى أكون منصفاً، أقول إنني ادركت تدريجاً ضخامة الظلم الذي مورس بحق امتنا وشعبنا وثقافتنا وحضارتنا، سواء بسوء نية الأجانب أو بتراخي الأقارب.

فالأجانب - من جهة - أنكروا فضائل المسلمين. والمسلمون - من جهة أخرى - تسامحوا كثيراً في تسجيل وإثبات وعرض إنجازاتهم العلمية والثقافية. والنتيجة كانت ذلك الإعتقاد الخاطىء، على المستوى العالمي بين المسلمين والإيرانيين، بأن الإفرنج هم أناس من نسيج أعلى من نسيجنا، ويتمتعون بمواهب ذهنية وفكرية خلافاً للشعوب الأخرى، ومنهم الشعوب المسلمة.

فالإفرنج بدءاً من عصر الأغريق، فالروم، ثم عصر النهضة الأوروبية، كانوا طليعيين في الإبداع والإنتاج، في حين أن الشرقيين والمسلمين كانوا دائماً تابعين ومستهلكين ليس إلاّ. أما النتيجة العملية لهذا الإعتقاد الجارف، والذي رُوّج له منذ نحو قرنين من الزمن، فهي أن نستسلم لواقعنا المرير، وأن ما يترتب من تبعات سياسية وثقافية على هذا الاستسلام. هكذا نرى أن النباهة الماكرة للتسلط الغربي، فضلاً عن حال الغفلة التي غطّتنا، أوجدت تدريجاً قناعات في أمتنا يمكن أن نعتبرها سمات ثانوية نوعاً ما، وهي أن نعيد إلى أذهاننا ألا نسعى عبثاً. فليس لنا أن نحلم بالوصول إلى القمم الرفيعة للعلم والمعرفة، بل يجب أن نرضى بما قُسم لنا، وأن لا نتخطى حدود القسمة الأزلية!

لا أعتقد أن هناك ألماً أشد تأثيراً في قلب كل ملتزم وصاحب قضية من أن يرى كرامته العقائدية والقومية تداس بهذا الشكل. لذا، ومنذ اللحظة الأولى التي هوجمت أراضينا الشرقية والإسلامية من الغزاة الغربيين، عسكرياً وثقافياً، ومنذ أن بدأوا بترويج ومأسسة قناعات

(*) مستشار مرشد الثورة الإسلامية في إيران ووزير خارجية سابق.

الإستسلام والروحية الإنهزامية التي لم تكن إلا مصداقاً بارزاً للإستعمار، نرى رجالاً كباراً من أمتنا يقومون بين حين وآخر، ويطلقون نداء الصحوة بين الأمم الشرقية والإسلامية ليستيقظوا ويقاوموا نزعة الإفرنج التسلطية والفوقية. فمنذ نحو مئتي سنة، بدأت أمواج الصحوة تزداد قوة واتساعاً يوماً بعد يوم. أما أهم إنجاز لهذه الحركة التاريخية، فيكمن في إعادة الثقة بالنفس إلى العالم الإسلامي بصورة تدريجية. إذ إن الإدعاء القديم القائل بتفوق الغربيين على الأمم المشرقية والمسلمة، على الرغم من تقدمهم الهائل في مجال الدعاية، بوساطة الصوت والصورة والصناعات الإلكترونية، لا يواجه قبولاً سهلاً في الشرق وفي العالم الإسلامي. فأوراقهم أصبحت مكشوفة، والحيل المستخدمة من قبل السحرة التابعين لفراعنة العصر لا تنطلي على أحد؛ فكأن العالم الإسلامي بدأ يتمتع بنوع من المناعة. لكن يجب أن ننتبه إلى أن هذه المناعة هي سياسية قبل أن تكون علمية. كما أن الإستعمار الثقافي كان نتيجة الإستعمار السياسي الذي كان بدوره يهدف إلى النهب الاقتصادي. لذا يجب أن نستفيد من الأرضية السياسية والثقافية التي مهّدت بواسطة أولئك الرجال المنادين لليقظة، ونسعى في الوقت نفسه لإعادة الثقة إلى هذا الهدف. وقد قام عدد من الكبار بجهود قيمة. لكن البحث في هذا المجال يثبت أننا ما زلنا في بداية الطريق، وهناك مسافة شاسعة بيننا وبين الهدف المنشود. ولكن مما لا شك فيه أن الحركة قد بدأت، وهي مستمرة. والكتاب الذي قمنا بتأليفه في هذا المجال كان نتيجة جهود مضنية، تأسيساً على فكرة تراودني منذ سنين ما زلت أعتبرها غير ناضجة تحتاج إلى البحث والتقييم بواسطة المفكرين وأصحاب الرأي، وخلاصة هذه الفكرة هي كما يلي: من خلال دراسة التاريخ الإسلامي نرى أن ثقافة وحضارة الإسلام قد اتخذتا لنفسيهما مساراً مضبوطاً ودقيقاً على أساس منطقي قابل للفهم قد يكون ترجمة لفلسفة التاريخ المبنية على قاعدة إعادة نفسه، بحيث نجد في الرسم البياني لقرون أو ألفيّات، نقاطاً متشابهة قد تكون قابلة للإنطباق بعضها مع بعض، ولو بشكل تقريبي.

في هذا الإطار يمكن لنا دراسة التاريخ الإسلامي في عشر مراحل كالآتي:

- يبدأ التاريخ الإسلامي بالدعوة النبوية من مكة المكرمة، وهذه هي بداية الحركة في ثقافة وحضارة الإسلام؛

- هذه الحركة المهمة في التاريخ البشري سرعان ما تنتقل إلى يثرب، وتأخذ شكل الحكومة الإسلامية بعد تحويل يثرب إلى مدينة النبي (ص). قد نستنتج من هذه التسمية بصورة رمزية بأن هذه المرحلة تمثل الحجر التأسيسي للمدنّية الإسلامية؛

- الإنتشار الإسلامي. وهذه المرحلة تنقسم إلى قسمين: الأول، إنتشار الدين الإسلامي في جزيرة العرب؛ والثاني، إنتشاره في العالم المتحضر آنذاك، والذي كان يشمل منطقة بين

النهرين وإيران والروم ومصر والحبشه والهند وما وراء النهر والصين وشمال إفريقيا، وأخيراً جنوب أوروبا. وكانت ذروة هذه المرحلة في القرنين الأول والثاني بعد الهجرة؛

- التجاور بين الثقافة والحضارة الإسلامية الفتية والحضارات القديمة في العالم، محاولة فهم هذه الحضارات ونقلها إلى مجال الحضارة الإسلامية؛ هذه الحركة بدأت بشكل جدي من القرن الثاني للهجرة،واستمرت طيلة القرنين الثالث والرابع بالطرق التالية:

أ- الترجمة، وهي أهم طرق نقل الحضارات وأكثرها جديّة. وقد كانت هذه الحركة، التي عبّر عنها في التاريخ لاإسلامي بنهضة الترجمة، فريدة لم يسبق لها مثيل في تاريخ الحضارات القديمة نظراً للسرعة ولكميّة الكتب المترجمة. ونذكر أنه أباً وأبناً له (هما حنين بن إسحاق وإسحاق بن حنين) قد قاما لوحدهما بترجمة أكثر من ٢٠٠ كتاب ورسالة من اليونانية والسريانية إلى اللغة العربية.

ب- تأسيس مكتبات ومدارس ونقل الكتب من المجالات الحضارية المجاورة إلى مجال الحضارة الإسلامية.

ج- هجرة العلماء (أو بتعبير حديث: هروب الأدمغة) إلى المراكز العلمية والتعليمية في العالم الإسلامي؛

- عصر الإزدهار الذاتي للحضارة الإسلامية، بدءاً من القرن الثاث الهجري حتي القرن الخامس؛

- عصر الإزدهار العميق للثقافة الإسلامية والأدب العرفاني. وهنا يذكر أن العلاقة المتأصلة بين العرفان والأدب هي من عجائب الثقافة الإسلامية التي تتمتع برصيد عظيم في هذه الناحية لا نجده في أية ثقافة أخرى. إذ إن شخصيات عظيمة في هذا المجال وصلوا إلى قمم رفيعة وتحولوا أنجماً ساطعة في سماء المعرفة لتاريخ البشرية. وازدهرت هذه المرحلة إبتداءً من القرن الرابع، ووصلت ذروة الإزدهار في القرن السابع بعد الهجرة؛

- عصر الفن والهندسة المعمارية؛ كأن من السنن المنطقية للتاريخ أن لا يكشف الفن والرسم والهندسة المعمارية عن وجوهها إلاّ بعد أن تكون العلوم العقلية و التجريبية قد وصلت إلى نقطة الكمال، وبعد أن تكون معرفة الإنسان بالوجود والحياة قد تعمّقت، والفنون الأدبية قد إكتملت. ومما يثير الإعجاب أن الفنون، ولا سيما الهندسة المعمارية، قامت من بين الخراب والدمار اللذين احدثهما الصليبيون والتتار بضرباتهم الموجعة والمدمرة على العالم الإسلامي، فبشّرت بعودة الحياة إلى جسد الإسلام في العصر الصفوي- العثماني- الغوركاني. فليس من قبيل الصدفة أن يشهد الفن الإسلامي ذروة إزدهاره بين القرن التاسع حتى القرن الثاني

عشر الهجري في إيران والسلطة العثمانية، وكذلك في الهند؛

ـ عصر الجمود: تعرض العالم الإسلامي لهجومين كبيرين، من الصليبيين غرباً، ومن التتار شرقاً. واستمر الأول مئتي سنة، والثاني نحو ثلاثمئة سنة. ونتيجة لهذين الهجومين أُنهك المسلمون ودُمر ما بنوه من حضارة في مصر وفي الهلال الخصيب بيد الصليبيين، وفي ما وراء النهر وخراسان والعراق بيد التتار بوحشية قلّ نظيرها، فاهتزت أسس الحضارة الإسلامية بعد تدمير البلاد وقتل العباد، وتفشّت روحية الخيبة واليأس في الثقافة الإسلامية الرائدة. وعلى الرغم من وجود جوهر الحركة والتقدم والتطور في الذات الإسلامية، فإن هذين الهجومين تركا آثاراً مدمرة في جسد الحضارة الإسلامية أدّت إلى ظهور عصر من الجمود فيها وصل ذروته في القرن الثامن والنصف الأول من القرن التاسع الهجري؛

ـ عصر تجديد النهضة: بعد هزيمة الصليبيين في الشام وفلسطين على يد صلاح الدين الأيوبي (١١٨٧م / ٥٨٣ق) وهزيمة التتار في معركة عين جالوت على يد المماليك في مصر (١٢٦٠م) ظهرت أجواء آمنة في الشام والروم وشمال إفريقيا مكّنت المسلمين من الحفاظ على ما تبقى من التراث الثقافي الإسلامي.

إلى سيف صلاح الدين الأيوبي ومقاومة المماليك في مصر، يجب أن نشير إلى شخصيات فكرية كبيرة من المشرق تصرفوا بحكمة وشجاعة من أجل تقليل الآثار المدمرة والحفاظ على ما يمكن حفظه من التراث والحضارة، منهم الشيخ نصير الدين الطوسي، والشيخ شمس الدين صاحب الديوان، وعطا مالك الجويني، والشيخ رشيد الدين فضل الله الهمداني، وآخرون ممن خاطروا وجازفوا بحياتهم ووضعوا رؤوسهم بين فكيّ الأسد. ومن المؤكد أن ما قام بهه هؤلاء لا يقل أهميّةً عما قام به المجاهدون في مصر والشام وفلسطين.

نتيجة التواصل بين البقية الباقية من التراث والثقافة في الأرض الإسلامية المحروقة بدأت البذور تدريجاً تنبت شجيرات ما لبثت أن تحولت إلى دوحات كبيرة في ارجاء العالم الإسلامي، فظهرت السلطنة العثمانية والدولة الصفوية وملوك غوركان وتم تنظيم البيت الإسلامي سياسياً؛

ـ الهجوم الإستعماري الغربي وبدء دورة جديدة من الجمود. فبعد عصر النهضة ظهرت دول قوية في أوروبا قامت بغزو العالم الإسلامي بحثاً عن مواد أولية رخيصة، وعن أسواق لمنتجاتها الصناعية. فالبرتغاليون غزوا إفريقيا والهند ومسقط وإيران. والبريطانيون هاجموا غرب إفريقيا وشرقها وجنوب وجنوبها شرق آسيا. أما الفرنسيون فهاجموا مصر وشمال إفريقيا وغربها. والإيطاليون بدورهم غزوا شمال وشرق إفريقيا. والهولنديون أرسلوا جيوشهم إلى جنوب آسيا وشرقها؛ هذه الظاهرة بدأت منذ القرن الخامس عشر الميلادي،

ولكنها وصلت ذروتها في القرن التاسع عشر.

الهجوم الثاني للإفرنج يجب أن نعبّر عنه بالحرب الصليبية الثانية. علماً أن هذه الحرب كانت أكثر تعقيداً من الأولى. فهذه المرة جاء الصليبيون من دون أن يرفعوا راية الصليب، مستخدمين أسلحة نارية بدلاً من السيف والرمح. ولكن أسوأ ما في هذا الهجوم أن الغزاة هذه المرة تحركوا نحو ضرب ثقافة المسلمين وتخريب عقيدتهم الإسلامية وسائر الشعوب المغلوبة.

هذا التحرك ترك آثاراً سيئة جداً في العالم الإسلامي و-كما يقول محمد قطب- ساق المسلمين إلى عصر جاهلي جديد كشكل جديد من الإستعمار الفكري أو الإستعمار المزين بأدّلة فكرية وفلسفية مبنية كلها على أساس فصل الدين عن المجتمع، مذكرين في هذا الصدد بالتجربة الغربية كتجربة موفقة من أجل الخلاص سياسياً واجتماعياً من حكم الكنيسة والخروج من القرون المظلمة إلى عصر التنوّر؛ فما عليكم أنتم المسلمون-إذ أردتم التقدم إلاّ أن تحذوا حذونا وتتركوا الإسلام جانباً!

والإفرنج بأساليبهم الدعائية هذه، والتي كانت أكثر تأثيراً وفاعلية من قذائف مدفعيتهم، استطاعوا أن يقنعوا عدداً من السذج المخلصين، وجماعة من الخائبين سياسياً واجتماعياً في المجتمعات الإسلامية، بصوابية نظرتهم، فظهرت ظاهرة غريبة جداً في العالم الإسلامي. إذ تطوع جماعة من أبناء المسلمين بالعمل مجاناً كمروجين لهذه النظرة الغربية. لم يكن بإمكان الغربيين أن يبّدعوا خطة أكثر فاعلية لتحويل ثقافة المسلمين مما قاموا به، ولذلك استمروا في تطبيق هذه الخطة، ولكن بأساليب مختلفة. على أن هذه المرحلة من الجمود كانت أكثر جدّية من مرحلة الجمود الأولى التي ظهرت بعد الغزو الصليبي والتتاري، لأن الغزاة في تلك المرحلة، وإن غلبوا المسلمين عسكرياً، فإنهم تأثروا بثقافة المسلمين، واعتنقوها نوعاً ما، ولكنهم في مرحلة الجمود الثانية غلبوا المسلمين ثقافياً، فجاءوا بالتكنولوجيا مشفوعة بثقافة الإلحاد والإبتعاد عن الدين.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الهجوم الفكري الغربي لتغيير ثقافة المسلمين كان بمنزلة الصعقة الكهربائية على الجهاز العصبي للعالم الإسلامي؛ هذه الصعقة -بغضّ النظر عن آثارها السلبية- أوجدت أمواجاً حياتية أدّت بدورها إلى سلسلة متصلة من حركات تاريخية في عرض جغرافيا العالم الإسلامي نعبّر عنها بالصحوة الإسلامية أو الدعوة إلى العودة إلى الإسلام.

الصحوة الإسلامية

تختلف تسمية هذه الظاهرة وتحليلها بإختلاف الزاوية التي من خلالها ننظر إليها. ولذلك نرى أن المفكرين المسلمين استخدموا مصطلحات مختلفة، كلّ حسب نظرته. من هذه

التسميات: طلب الإصلاح والسلفية والعودة إلى الذات، ومكافحة الخرافة والتجديد ومجابهة الإستعمار، ووحدة المسلمين والصحوة الإسلامية.

إن إختيار مصطلح الصحوة الإسلامية وتخصيص فصل مهم من المجلد الرابع من كتابنا لهذه الظاهرة يدل على جامعية هذا المصطلح وتقاربه مع الفصول الأخرى. والنقطة الأكثر أهمية من التسمية، هي إكتشاف نوع من التشابه بين مختلف المراحل لتاريخ الثقافة والحضارة الإسلامية في الدورة المعاصرة، فكأنّ الرسم البياني للحضارة إسلامية يعيد منحاه، مما يذّكرنا بنوع من فلسفة التاريخ القائلة بأن التاريخ يعيد نفسه، أو القول بأن الإسلام يكتنز في داخله إمكانية إعادة بناء ذاته. والشاهد على ذلك هو موقع الإسلام في العصر الراهن. إذ يعترف القاصي والداني بأن الدين الإسلامي هو أكثر الأديان جاذبية بين شعوب العالم، ولا يمكن مقارنة سرعة إنتشاره مع سرعة إنتشار الأديان الأخرى. إذاً يمكن الإستنتاج من كل هذا بأن هذا الدين ما زال حياً، وهو - مثله مثل سائر الكائنات الحية - قادر على تطهير ذاته من الداخل وترميم خلاياه البالية وإخراج المواد الفاسدة أو المفسدة من داخله، وهو يمتلك جهاز مناعة يمكنّه من الدفاع عن نفسه مقابل كل عنصر دخيل مضّر لنموه وسموه وقدرته على تحويل مواهبه الذاتية من القوة إلى الفعل. ويمكن تقسيم الدورة الجديدة من الصحوة الإسلامية إلى مراحل عدة:

الدعوة: كما أن الإسلام بدأ بالدعوة النبوية، كذلك في عصر الصحوة نرى عدداً كبيراً من الدعاة والمفكرين بدأوا بالدعوة إلى إحياء الإسلام، منهم الأمير عبد القادر والسيد جمال الدين الأسد آبادي (المعروف بالأفغاني)، والشيخ محمد عبده، والسيد أحمد خان، والشيخ فضل الله النوري، وعبد الرحمن الكواكبي، والشيخ شامل، ومحمد رشيد رضا، والعلامة محمد إقبال اللاهوري، والسيد حسن مدرس، والإمام حسن البنا، وسيد قطب، وأبو الأعلى المودودي، والسيد محسن الأمين العاملي، وأخيراً الإمام روح الله الخميني؛ هؤلاء كلهم دعوا الناس إلى العودة إلى الإسلام، فلبّى الناس دعوتهم ودخلوا في البيعة الإسلامية أفواجاً. والنتيجة نهضة شاملة على مستوى العالم الإسلامي لإحياء الدين والقيم الدينية نعبّر عنها بالصحوة الإسلامية.

إن البحث في التاريخ المعاصر وإلقاء نظرة دقيقة إلى الوقائع في الزمن الحاضر يكشف بوضوح أنه ليس هناك أية دولة إسلامية إلا وفيها أثر من الصحوة الإسلامية والعودة إلى الإسلام. وهذا الواقع، إن دلّ على شيء، فإنما على النجاح الباهر لأولى مراحل النهضة الإسلامية أو الولادة الجديدة للإسلام. وإبرازاً لأهمية هذه المرحلة وخطوراتها، نرى كيف أن الطامعين في ثروات العالم الإسلامي وورثة الاستعمار القديم قد شمروا عن سواعدهم لمجابهة هذه النهضة والقضاء عليها، ولكن هذه المرة تحت شعارات جديدة، مثل الدفاع عن

السلام والأمن والديموقراطية وحقوق الإنسان، ودائماً في إطار نظرية صدام الحضارات، خصوصاً أنه بعد انهيار الاتحاد السوفياتي والتطورات التالية، أخذت هذه المجابهة منحى عسكرياً بكل ما للكلمة من معنى.

تأسيس الحكومة الإسلامية: بناء على التقسيم الأوّلي، فإنّ المرحلة التي تلي عصر الدعوة يجب أن تكون مرحلة تأسيس الحكومة الإسلامية. ولقد بدأت محاولات بقوة في كلا الساحتين السنية والشيعية على صعيدي النظرية والعملية في هذا الصدد. ففي الساحة السنية كانت الدعوة إلى إحياء الخلافة الإسلامية تشكل المحور الأصلي لإقامة الحكومة الإسلامية بواسطة المفكرين الإسلاميين. فمثلاً محمد رشيد رضا، وهو من المؤسسين للفكر السلفي، طرح موضوع الخلافة بشكل جدي، وكان اقتراحه العملي إقامة الحكومة الإسلامية الشاملة بمركزية الموصل، ومبايعة الإمام الهادي، إمام الزيدية في اليمن بصفته خليفة المسلمين.

أما في الساحة الشيعية، فقد أصدر آية الله النائيني نظريته حول الحكومة الإسلامية في كتابه المعروف **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، ثم طرح الإمام الخميني نظرية ولاية الفقيه في شكل معاصر لإقامة الحكومة الإسلامية.

وفي القسم الثاني من هذه المرحلة، نشاهد محاولات عملية لإقامة الحكومة الإسلامية. ففي شمال نيجيريا قام عثمان دان فوديو بتأسيس حكومة إسلامية استمرت نحو مئة سنة، وذلك في بداية القرن التاسع عشر الميلادي. وهناك محاولات أخرى ناجحة في الساحة السنية يمكن أن نشير إلى ما قام به الدكتور حسن الترابي في السودان بمشاركة الفريق حسن عمر البشير لإسقاط نظام جعفر النميري العلماني وإقامة حكومة إسلامية بهدف تطبيق الشريعة. وفي تركيا، حاول حزب الرفاه بقيادة نجم الدين أربكان إيجاد حكم إسلامي، ولو بصورة غير معلنة، وذلك خوفاً على مشروعه من جنرالات الجيش، واستطاع، من خلال اتباع أساليب مختلفة، تشكيل حكومة ائتلافية مع السيدة طانسو تشيلر، من إنجازاتها الرمزية كانتالسماح للنساء بارتداء الحجاب، وإقامة الصلوات جماعة في الدوائر الحكومية، وكذلك توسيع دائرة النشاط لمدارس «إمام - خطيب».

وفي الجزائر، فإن جبهة الإنقاذ الإسلامية بقيادة السيد عباس مدني أخذت تتمتع بشعبية واسعة، إذ حصلت على أكثرية الأصوات في انتخابات البلديات في المدن الجزائرية.

أما في الساحة الشيعية، فقد قام آية الله السيد عبد الحسين اللاري بتأسيس حكومة إسلامية في جنوب إيران على أساس مبدأ ولاية الفقيه، وذلك في أوائل القرن العشرين الميلادي. كذلك يمكن اعتبار تأسيس حكومة كيلان بواسطة الميرزا كوتشك خان الجنكلي في

إطار حزب الاتحاد الإسلامي محاولة - ولو غير كاملة - لإقامة حكومة إسلامية.

وفي باكستان، أيام حكم الجنرال ضياء الحق، تم التصويت على مشروع تطبيق الشريعة في البرلمان وتغيير اسم الدولة إلى جمهورية باكستان الإسلامية.

وأخيراً يمكن اعتبار إقامة الجمهورية الإسلامية في إيران أبرز مصداق لتأسيس الحكومة الإسلامية في عصرنا الحاضر.

انتشار الدين الإسلامي: بعد مرحلتي الدعوة وإقامة الحكومة في الدورة الأولى للمسار التكاملي للحضارة الإسلامية في القرن الأول الهجري، جاءت مرحلة انتشار الإسلام في أرجاء العالم آنذاك. وكذلك في الدورة الثانية نشاهد واقعاً مشابهاً في مسار إحياء الحياة الإسلامية في عصرنا الجديد. فسرعة انتشار الإسلام في أميركا وأوروبا وإفريقيا في العقود الأخيرة تعتبر مؤشراً مهماً حسب مقتضيات الزمن المعاصر في هذا المجال.

إعادة بناء الثقافة والحضارة الإسلاميتين: في الظروف الراهنة، وبعد الصحوة الإسلامية ونهضة المسلمين، نرى أن الثقافة الإسلامية تعيد إنتاج نفسها بسرعة. وفي ظل عملية الإحياء الثقافي، نرى أن حيل السحرة في بلاط فراعنة العصر لم تعد تغوي الناس. فالقيم المستوردة من الغرب خسرت بريقها ليس لدى المثقفين فحسب، بل حتى لدى التجمعات المليونية لعامة المسلمين. فحاملوا مشاعل الثقافة الإسلامية قاموا بالتصدي للمنظرين الغربيين من خلال تأليف كتب قيمة مبنية على الفكر والثقافة الإسلامية الغنية، منها **جاهلية القرن العشرين والمستقبل للإسلام** للسيد قطب، و**فلسفتنا** و**اقتصادنا** لآية الله السيد محمد باقر الصدر، و**ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين** لأبي الحسن النووي، و**مبادئ الفلسفة والمنهج الواقعي** للعلامة طباطبائي، ومؤلفات قيمة لآية الله مطهري؛ وهذه كلها نماذج تنظيرية من أعمال المفكرين الإسلاميين لإيجاد الأطر الضرورية لإعادة إنتاج الثقافة الإسلامية، إضافة إلى محاولات جدية من بعض الشعوب المسلمة للحصول على التكنولوجيا المتطورة، مما يوجب الخوف لدى المستعمرين الغربيين، وكلها تبشر بطلوع الفجر مجدداً في أفق الحضارة الإسلامية.

فيكتور الكك*

طرح تقويمي:
الحضارة والتمدن والثقافة

علّمتنا دراستنا التاريخ، ولا سيما تاريخ الحضارات، أنّ كثيراً من الخلافات والنزاعات تعود إلى خلل في التواصل التعبيري بين الأفرقاء؛ يستوي في ذلك الأفراد والجماعات والدوّل. فكثيراً ما لا تحتمل المصطلحات المتداولة في ما بينهم الدلالات نفسها، فينشب الخلاف، ويتعاظم أحياناً إلى ما لا تُحمد عُقباه، ذلك أنّ اللغة، وإن تكن خير وسيلة للفهم والتفاهم، تشحن المصطلحات بمعان وألوان عاطفية وصور تخييليّة لا تتماثل لدى الطرفين.

زد على ذلك أنّ اللغة كائن حيّ تتحوّل مدلولات مفرداتها بتحوّل المجتمعات وتطوّرها. فهي «مرآة أحوال الأمة»، يكتسب كثير من مفرداتها معانٍ جديدة تضاف إلى المعاني القديمة أو تجانب المعاني السابقة، ومن ذلك: سيارة، طيارة، جريدة، مجلة، حاسوب، ناسوخ، فضاء، مركبة،ذرة وسواها.

ولم يكن مصطلح «الحضارة» ليشذ عن سنّة الحياة، فاكتسب، وفاق حال المجتمعات وتطورها، معان متعددة حتى أفضت به الأحوال إلى ملدلوله العصريّ. ومع ذلك، فمصطلح الحضارة موضوع إبهام وتداخل في المعاني وتناقض، ولا سيما بالنسبة إلى مصطلح «الثقافة» في لغات العالم المنتشرة. أما في اللغة العربية، فنصيبه من ذلك أدهى في التصوّر والاستعمال لأنه كثيراً ما يَرد مقروناً بمصطلح «المَدَنيّة» أو «التمدّن»، إضافة إلى مصطلح «الثقافة»؛ ولما كانت العربية تنفرد من دون اللغات الواسعة الانتشار بهذه المصطلحات الثلاثة، فإني أبادر إلى تقديم طرح بين يديكم للدراسة والتمحيص.

* أستاذ دراسات عليا في الحضارة العربية الإسلامية والأدب المقارن، رئيس مركز اللغة الفارسية وآدابها في الجامعة اللبنانية، رئيس تحرير «الدراسات الأدبية» العربية ـ الإيرانية (تصدر عن الجامعة اللبنانية). أمين سرّ المجمع الثقافي العربي، عضو مجامع عربية أخرى ودولية.

لا بدّ من الإشـارة، في هذا السّـيـاق، إلى أنّ كلمـتي حـضـارة وثقـافـة - بالإنكليـزية (civilization and culture) والفرنسية (Civilisation et Culture) - يستعملهما الكتّاب الغربيون مترادفتين أو متجاورتين من غير تفريق دقيق بينهما، في مواقع كثيرة. أما كتّاب العربية فينحون نحوهم. ونادراً ما نقع على نص عربي يستعمل صاحبه هذه المصطلحات في تساوق من التفريق بين الدلالات. أما في وسائل الإعلام العربية، فترجح كفة مصطلح «الثقافة» في الاستعمال على مصطلحي «الحضارة» و «المدنية»، في حين تراجع مصطلح «التمدّن» الذي سبق إليه جرجي زيدان وكرّسه في موسوعته الرائدة **تاريخ التمدّن الإسلامي**.

يعود الخلط بين هذه المصطلحات، في ما يعود، إلى الترجمات بالعربية والمعاجم العربية والفارسية، إضافة إلى كثير من المعجمات الغربيّة، لا يتّسع المجال في هذا المقام لعرض نماذج كثيرة من الترجمات ، وتحديد المعاجم لهذه المصطلحات. ونكتفي بنماذج من ترجمة معروفة ومعاجم منتشرة.

الترجمة المعروفة التي نتخذها نموذجاً هي ترجمة كتاب وِل ديورانت **قصة الحضارة** بالعربية. فمع أنّ عنوان الكتاب يستخدم فيه المترجم مصطلح «الحضارة»، فهو يكاد ينساه ليستعمل مكانه في فصول الكتاب مصطلح «المدنية» على أنه مرادف له. على سبيل المثال أذكر ترجمة مقدمة المؤلف. فقد جاء في السطر (٢) من صفحة (ز): «وهي أن أكتب تاريخاً للمدنية». وفي السطر (٥) استعمل مصطلح الثقافة، مضافاً إلى مصطلح عام شامل هو تراث في الجملة التالية: «وما أداه دأب العاملين في ازدياد تراث الإنسانية الثقافي». وفي الصفحة (ح) السطر (١٩): «إنّ تاريخاً يُكتب للمدنية لشبيه في جرأته بالمحاولات الفلسفية كلها». وفي السطر (٢٥) من الصفحة نفسها: «وخطة هذه السلسلة هي أن نروي تاريخ المدنية في خمسة أجزاء مستقلة».

وفي السطر (٣) من الصفحة (ط): «طبيعة العناصر التي تتألف منها المدنية». ثمّ نأتي إلى الباب الأول من الجزء الأول في الصفحة (٣) فنقرأ عنوانه هكذا مترجماً بالعربية: «عوامل الحضارة». والعجيب أن كلمة الحضارة ترد في هذه الصفحة ثلاث مرات، بينما يستخدم كلمة المدنية مرادفة لها مرة واحدة! ثم يعود في الصفحة (٤) ليستعمل لفظ «المدنية» مرتين بمعنى الحضارة، ولفظ الثقافة بالمعنى نفسه، تقريباً. أتوقّف عن ذكر الأمثلة عند هذا الحدّ، مشيراً إلى أن المترجم يغلّب استعمال مصطلح المدنيّة على مصطلح الحضارة عبر فصول الأجزاء الخمسة للكتاب، مع أن عنوانه قصة الحضارة، كما السبب الثاني - بين الأسباب المتعددة لهذا التداخل في معاني المصطلحات - يعود إلى المعاجم التي تخلط في أكثرها بين مدلولات هذه المصطلحات. لا نستطيع في هذا الموقع عرض معظم ما انطوت عليه المعاجم،

ونكتفي بذكر نماذج مما تداولته المشهورة منها، أي بعض التي يكثر استعمالها ويسهل.

* فلو رجعنا إلى معجم **المنجد** لوجدنا من التحديدات ما يلي:

- «الحضارة: الإقامة في الحضَر - التمدن - الحَضارة: الحضَر». (وكفى الله المؤمنين القتال). فأين عمل اللجنة التي أعادت النظر في المصطلحات المستجدة؟

- «تَمدَّن: تخلَّق بأخلاق أهل المدن = انتقل من الهمجية إلى حالة الأنس والظرف». وفي ملحق معجم اللغة: المدنية مظاهر الحضارة والعمران في المجتمعات المتطورة. والغريب أن لا ذكر في هذا الباب لكلمة التمدن الواردة في باب حضر، والتي جُعلت مرادفة لكلمة الحضارة.

- «الثقافة: التمكن من العلوم والفنون والآداب».

* أما معجم **فرهنگ فارسي** للدكتور محمد مُعين المخرَج في قسمه اللغوي بأربعة مجلدات، فينطوي على ما يلي:

- «حِضارات: ١ - قامت درشهر، شهرنشيني. ٢ - تمدّن.

- «تمدُّن: ١ - شهرنشين شدن، بأخلاق وآداب شهريان خوگرشدن.

٢ - همكارى أفراديك جامعة درامور اجتماعي، اقتصادي، ديني، سياسي وغيره، حضارات».

فترى أن مُعين يجعل من الحضارة والتمدن مترادفين في المعنيين اللغوي والاصطلاحي، ويفصّل معنى المصطلح في باب تمدّن، لأن الإيرانيين يغلبون استعماله على مصطلح الحضارة.

وفي ما يتعلق بمصطلح الثقافة، فله في الفارسية لفظان، أحدهما عربيّ الأصل، وهو «ثقافت»، ويجعله معين مرادفاً للفظ تمدن، والآخر فارسي هو «فرهنگ» يجعله معين مرادفاً للعلم والمعرفة ولمصطلح دانش الذي يقابلهما بالفارسية. وفي الاصطلاح مقابل كلمة Culture يقول: «مجموعة علوم ومعارف وهنرهاى يك قوم»، أي جماع العلوم والمعارف والفنون لدى قوم من الأقوام.

* إذا عدنا إلى معجم مزدوج انكليزي - عربي، مثل معجم جامعة أكسفورد الذي حرّره دونياك Doniach وجدنا إزاء مصطلح Culture: ثقافة، وإزاء الصفة منه أي Cultural ثقافي، حضاري:

* أما معجم شِرْغْلِه الألماني - العربي، فيتجاوزه خلطاً بعد أن يذكر المعنى اللغوي لكلمة Kulture، وهو الزراعة، فيقرر: مدنية، حضارة: Materielle kulture، ثقافة: Geistigekulur

مدنية وحضارة حضارة وثقافة: Zivilisation und kultur

لن أسترسل في إيراد الشواهد على ما يعتور استعمال هذه المصطلحات الثلاثة من غموض وخلط. فالكتب المؤلفة والمترجمة بالعربية في ميادين الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية تضج به. وليس شأننا في صدد مصطلحات كثيرة أخرى في مختلف الفنون والعلوم والمعارف أفضل من شأننا ها هنا. إلاّ أن في استطاعتنا أن نحول هذا التشويش إلى نظام، واللبس إلى وضوح. فمن حسن حظنا أن لدينا في العربية والفارسية ثلاثة مصطلحات، هي الحضارة والتمدن والثقافة، يقابلها في لغات الغرب مصطلحان، هما الحضارة والثقافة، أي Civilisation و Culture، وحيناً مصطلح واحد هو Kulture وما شاكله.

إنطلاقاً من هذه المصطلحات الثلاثة يمكننا أن نصل إلى تحديد مضمون كل منها، مستعينين بما يلي:

- العودة إلى الاشتقاق اللغوي؛
- رسم منحنيات تطوّر المصطلح، قدر الإمكان؛
- النظر إلى حيوية كل منها في الاستعمال المعاصر وما علق في الأذهان من تصوّر لمفهوم كل منها؛
- الاتفاق على مضمون كل منها، مستأنسين بما تقدم، ومقدمين ما نتصور. فاللغة مجموعة مصطلحات تنشأ من طبيعة الحياة ومما يسعى إليه الإنسان واعياً.

أولاً: التَّمدُّن (والمدنية)

لم يردْ في جذر مَدَنَ في المعاجم القديمة الفعل المزيد تَمَدَّنَ. هو اشتقاق متأخر. ومَدَنَ مدوناً بالمكان. أقام. ومدن المدائنَ: بناها ومصَّرها. وإذا فهمنا من مدلولات التمدن أنه تخلق بأخلاق أهل المدن وانتقال من الهمجية إلى حالة الأنس والظرف (المنجد) فذلك يُفَسَّر، في مفهومنا، بمعنى الأخذ بمستلزمات الحياة في المدينة من حاجات مادية وعلاقات اجتماعية وعادات وتقاليد وسلوك وسوى ذلك مما هو مختلف عن حياة البداوة.

وأهمّ مستلزمات الحياة بالمدينة هو العمران بالمواد الصلبة، ونتيجته التي سماها ابن خلدون العمران البشري، أي البناء الاجتماعي الذي يربط بين مختلف مجموعات المدينة، وهو ما عُرف بعلم الاجتماع بعده.

فإذا طوينا مراحل الزمان لنصل إلى أشهر من استعمل مصطلح التمدن في أوائل القرن العشرين، وهو جرجي زيدان، ألفيناه يعني به ما نعنيه، اليوم، بمصطلح الحضارة. فقد ترجم كلمتي civilisation الفرنسية و kultur الألمانية بكلمة تمدّن العربية.

جاء في مقدمة الطبعة الأولى لكتابه الفاتح **تاريخ التمدّن الإسلامي**، والتي ظهرت عام

١٩١٠ (الجزء الأول) في سياق تعداده الكتب التي طالعها لتأليفه، وهي أكثر من مائتين، قوله (ص ١٣ - ١٤): «ثم طالعنا ما يستطاع الوصول إليه ممّا ألفه الإفرنج في الإسلام وتاريخه وآدابه في اللغات الفرنسية والإنكليزية والألمانية، مثل كتاب جستاف لوبون الفرنسي في **تمدن العرب**، وكتاب ليبو في **تاريخ الدولة الرومانية الشرقية** المعروفة بالبيزنطية.. وكتاب فون كريمر بالألمانية في **تاريخ تمدّن المشرق**...».

ويفهم من كلام جرجي زيدان في فصل «مقدمات تمهيدية» الذي صدّر به الجزء الأول أن «البحث في تمدّن الأمة» يتناول شؤون الحكم والثروة و «أسباب الحضارة وثمارها» على حدّ تعبيره، والعلوم النظريّة والتجريبية والصناعة والتجارة وما يستلزمه ذلك من «وصف لعادات الأمة وآدابها الاجتماعية ومناحيها السياسية وإسناد ذلك إلى أسبابه وبواعثه».

يفهم من هذا الوصف لمفهوم التمدّن أنه عنى به ما نعنيه اليوم بمصطلح الحضارة. ويُلحظ أنه استعمل مصطلح الحضارة بمعنى حياة الحضر، ولم يستخدمه لمصطلح يعني به ما عناه بكلمة تمدّن. إلاّ أن مصطلح التمدّن لم تكتب له الغلبة في عناوين الأبحاث التي تناولت تراث العرب والمسلمين بعد زيدان. فالمؤلفون في هذا الميدان، والمترجمون لما كتب فيه باللغات الأجنبية، استخدموا مصطلح الحضارة بدلاً منه في عناوين كثيرة. نذكر، على سبيل المثال، كتاب نخلة المدور **حضارة الإسلام في دار السلام**، وكتاب آدم متز الذي ترجمه محمد عبد الهادي أبو ريدة بعنوان **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، في حين يعني اسمه بالألمانية نهضة الإسلام. وهكذا راج مصطلح الحضارة حتى أيامنا هذه على حساب مصطلح التمدّن. إلاّ أنّ هذا، إذا غاب عن عناوين الأبحاث، لم يغب عن الاستعمال في ثنايا الأبحاث والترجمات، وكنا أظهرنا ذلك آنفاً، وأردف بمصطلح المدنية الذي بزه في الرواج كذلك.

وهنا نعود إلى القول إن الكلمات من اللغة كالإنسان من الحياة، تحبو وتشبّ وتشيخ وتموت وتبعث في ثوب جديد. فبالعودة إلى ما علق في أذهان الناس وإلى تصورهم - والمصطلح حالة نفسية كما هو وضع لغويّ - أقترح.

أن نطلق مصطلح «التمدّن» أو «المدنية» على الشأن العمليّ من شؤون الحضارة، أي على ثمار الحضارة في ترجمتها المادية. إذ إنّ السواد الأعظم من الناس يأخذون بهذا الوجه المادّي للحضارة وينعمون بثماره من دون أن يتوافر لديهم فهم للفكر والعلوم والتقنيات التي أدت إلى إنتاجها والمعاناة الذهنيّة والعملية التي أخرجتها في صورتها النهائية: برّاد، غسالة، كومبيوتر، ناسوخ، هاتف... كما أنهم يعيشون في مجتمعات مدنية ويأخذون بأنظمتها في الحقوق والواجبات ومساحات الحرية وسواها - وهي من ثمار الحضارة - من دون أن يتوافر لديهم البعد النظريّ والعمق التاريخي التطوري اللذان أبدعاها. بعبارة أخرى، يستهلكون منجزات الحضارة الاجتماعية والمادية من دون المشاركة في إبداعها. هذا المنحى من الحياة

يندرج تحت عنوان التمدّن أو المدنية ولا ينفُذ إلى المستوى الأعلى والأشمل والأعمق الذي هو مستوى الحضارة.

ثانياً: الحضارة

«الحاضِر: المقيم في المدن والقرى. والبادي: المقيم بالبادية.

والحضارة والحِضارة: الإقامة في الحضر. قال القُطاميّ (شاعر من بني تغلب، توفيّ حوالى ٧٤٧م):

فمَنْ تكُنِ الحضارةُ أعجبتْهُ　　　فأيّ رجالِ باديةٍ ترانا

ومن رَبَطَ الجحاشَ فإنّ فينا　　　قنا سُلُباً وأفراساً حِسانا

البيت الثاني لم يرد في معجم لسان العرب.

والحَضَرُ والحَضْرَةُ والحاضِرة: خلافُ البادية، وهي المُدن والقُرى والريف، سُمّيت بذلك لأنّ أهلها حضروا الأمصار ومساكن الديار التي يكون لهم بها قرار».

(لسان العرب، مادة: حضر)

هذا يفيد أنّ الحضارة تعني **الاستقرار في الحضر**. إلاّ أن الحضر أنواع: فيه المدن والقرى والريف ومنازل المياه المستقرّة من الأخبية. ودليله قول ابن منظور: «ويقال للمقيم على الماء: حاضرٌ وجمعه حضور، وهو ضد المسافر... وكل من نزل على ماء عدٍّ ولم يتحول عنه شتاء ولا صيفاً، فهو حاضر، سواء نزلوا في القرى والأرياف والدّور المدرية أو بنوا الأجنية على المياه فقرّوا بها ورعوا ما حوالَيْها من الكلأ».

من البدهَيّ أن يكون الاستقرار الشرط الأوليّ للحضارة. إذ إنّ العمران، في مفهومه الواسع الذي عناه ابن خلدون في مصطلحه علم العمران، لا يتوافر إلاّ بالاستقرار في الحضر. فالعمل الذهني الموصول الأنفاس، والإنتاج الزراعي، وازدهار الصناعة والفنون، ومتابعة الإنتاج العلمي، وقيام التنظيم السياسي والاجتماعي وسائر مرافق الحضارة، كما نفهمها اليوم، لا تتحقق إلاّ في محيط من الاستقرار.

وشبيهٌ بذلك ما ينطوي عليه مصطلح الحضارة في اللغات الأوروبية. فمفردة Civilisation تعود في جذرها إلى لفظة Civis اللاتينية التي تفيد الحالة الاجتماعية القائمة لمواطن الحاضرة. وهي حالة تناقض البداوة في وضعها الاجتماعي المختلف. وقد فصّل الحالتين ابن خلدون في مقدمته الرائدة من وجهة نظر التحليل الاجتماعي.

ولا ريب في أن حياة الاستقرار هذه في الحاضرة تؤدي إلى قيام نظام اجتماعي يحدّد

علاقة الناس بعضهم ببعض، ويقيم الأمن، ويحتّم التعاون. ومن شأن ذلك أن يتيح للأفراد فرصة التفكير والتأمل لتأمين حاجتهم وحاجات المجتمع. وهكذا تتحرّك عجلة التقدّم نحو الأفضل، فيقوم نظام للحكم وتنشط الصناعة، ملبّية حاجات الزراعة والحياة المدنيّة. وتزدهر الآداب والفنون. وتتفتّق الأذهان عن الحكمة، مستخلصة تجارب الحياة. وتلتحم العقيدة الدينية بحياة الناس، وتلبّي العلوم حاجات التقدّم. فإذا الحضارة على قدم وساق، بعد مخاض طويل، متنقلة من جيل إلى جيل في إطار مجتمع متجانس وفوق رقعة جغرافية معينة. وتحتمل ذلك كلّه لغة واحدة تشكّل سجلّ تلك الحضارة، وقد تقوم، حيناً، بهذه المهمّة بضع لغات.

وبتقدم الحضارة تُؤَمّن للفرد حياة كريمة، وغد أفضل. «ومع أن الصورة الغائية للحضارات مختلفة باختلاف الزمان والمكان، فإنّ اختلافها لا يمنع من اشتراكها في عناصر واحدة. وتتألف هذه العناصر في زماننا من التقدّم العلمي والتقني وانتشار أسباب الرفاه المادي، وعقلانية التنظيم الاجتماعي، والميل إلى القيم الروحية، والفضائل الأخلاقية. فالكلام على الحضارة بهذا المعنى لا يخلو من التقويم والتقدير، أي من الحُكْم على الحضارات بنسبتها إلى المثل العليا على اتجاهها إلى الاشتراك في عناصر متشابهة، لسرعة انتقال الأفكار والأشياء من إقليم حضاريّ إلى آخر (راجع المعجم الفلسفي لجميل صليبا).

ثالثاً: الثقافة

يُقال: «ثَقِفَ الشيء ثَقْفاً وثِقافاً وثُقوفة، أي حَذَقَه. ورجلٌ ثَقْفٌ وثَقِفٌ وثَقُفٌ، أي حاذقٌ فَهِمَ. وأتبعوه فقالوا ثَقِفٌ لَقِفٌ، أي ذو فطنة وذكاء، والمراد أنه ثابت المعرفة بما يحتاج إليه...» (راجع لسان العرب، مادة ثقف).

وإلى جانب معنى الحذق والفهم الراسخ، تنطوي الثقافة على معنى آخر هو: تقويم الإعوجاج. «فالثقّاف والثقافة: خشبة تسوّى بها الرماح، أو حديدة تكون مع القوّاس والرقّاح يقوّم بها الشيء المُعْوَجّ (راجع المادة نفسها). قال عنترة: بمثقّفٍ صَدْقِ اللعوب مقوَّمِ.

نستنتج من ذلك أن المثقّف هو الحاذقُ الفهم، البصير بتقويم الإعوجاج على الصعيدين المادي والمعنوي. فالمثقّف هو الذي يتوافر لديه العلم والبصر بالعمل، أي هو العالم المترجم علمه بالعمل. وفي الحديث النبويّ الشريف: علم بلا عمل كشجرة بلا ثمر.

وإذا كان العلم عاملاً ضرورياً في تكوين الثقافة، فهو ليس عاملاً كافياً. فشحنُ الذهن بالعلم وحده لا يسهم في تنمية الملكات العقليّة لدى المتعلّم. ينبغي للمتعلّم أن يوظّف علمه في سبيل وعي ما حوله من بيئة طبيعية إلى محيط اجتماعي فينفذ من المظاهر إلى القوانين التي تفعل في تطوير الحياة الإنسانية والعوامل المؤثرة في ذلك.

قال باسكال، مفكّر القرن السابع عشر الفرنسي في كتاب تأملاته *Pensées*: «لو كدّست من المادة أطناناً لما خرج منها بارقة ذكاء! وتكديس العلم من دون إمعان الفكر فيه لا يُفْضي إلى أية بارقة ذكاء». وقال شاعر عباسي (مروان بن أبي حفصة) يهجو الرواة الذين يحفظون غيباً آلاف الأشعار ولا يدركون معانيها الباطنة.

زواملُ للأشعارِ لا علم عندهم — بجيِّدها إلاّ كعلم الأباعرِ

لعمرك ما يدري البعير إذا غدا — بأوساقه أو راح ما في الغرائرِ

بناء على ذلك، فإن المثقف هو الذي يجيّش كيانه، فكراً وشعوراً وعملاً، لدرْك أسرار الطبيعة والحياة، فيتوافر لديه بذلك حكم نافذ وذوق كاشف وتدبّر للأمور حاذق.

هكذا تتكوّن شخصية للمثقف مميّزة بمزايا عقليّة ومنطلقات عاطفيّة، وقدرات عمليّة وأخذ بالقيم الإنسانية والروحية، تجعل منه قبلة أنظار الناس، فيتوقعون منه التوجيه ودوراً فاعلاً في تغيير الأمور إلى الأحسن والأفضل. فالمثقف من دون الاضطلاع بدور فاعل لا يكون مثقفاً، بل يكون دعيّاً، أي زاملة معلومات.

والذي يؤيّد هذا الفهم للثقافة أصوات الفئات الاجتماعيّة المختلفة التي ترتفع في نواح كثيرة من العالم، ولا سيما في ما يسمّى العالم الثالث، مطالبة بدور المثقفين في حل المعضلات السياسية والاجتماعية والاقتصادية وسواها، لأنّ السلطات القائمة بأمورهم لا تفي بغرض التطوير الذي ينهدون إليه، وبالتالي بمشاركة المثقفين في صنع القرار.

من هنا نستنتج أن مفهوم الثقافة قد تطوّر في أذهان الناس، فلم يعد يعني المتعلمين، بل تجاوزهم إلى من تحصلت لديهم رؤية ثاقبة للأمور ورؤيا مستقبلية للأوضاع المحيطة بهم على مستوى مجتمعهم ومجتمعات العالم بأسره، وللوسائل التي ينبغي اعتمادها وصولاً إلى الأهداف الوطنية والإنسانية. على ضوء هذا الوعي لدور المثقف، نستطيع أن نفهم قول ماثيو أرنولد Mathew Arnold في ما سماه: الثقافة والفوضى Culture and Anarchy ونشره عام ١٨٦٩، حيث قرر أن الثقافة هي المسيرة المستمرة نحو كمالنا الشامل (الكلّي)، وذلك باطلاعنا على أفضل ما أفرزته العقول من تفكير على مستوى العالم ومن تعبير، وتوجيه ذلك كله نحو تنمية جميع نواحي «إنسانيتنا».

لذلك لا تُفهم الثقافة إلاّ بارتباطها بالإبداع في إطار مجتمع معين هو المجتمع الطبيعي لفئة مثقفة، وعلاقاتِ هذا المجتمع بالمجتمعات الأخرى، ولا سيما في عصرنا هذا الذي زوت الاتصالات فيه حواشي الأرض فأضحت في متناول كل منا.

وهذا يعني أنّ ثمة ثقافة للفرد وثقافة للمجتمع ووجوداً للثقافة مطلقاً لأنها تنتقل من جيل إلى جيل. لكنّ هذا الانتقال لا يعني تعليبها جاهزة، بل يحتم تعلمها والأخذ بها وتطويرها بجهد متواصل.

وبهذا المعنى يمكن التحدث عن الثقافات البدائية، والقول بأن الشعوب البدائية كان لها ثقافتها مثل شعوبنا المعاصرة، سواء بسواء. وكان السابق إلى هذا المفهوم إي.بي.تايلور E.B.Taylor يوم نشر مؤلفه الشهير: **الثقافة البدائية** *Primitive culture* عام ١٨٧١، وهو من رواد علم الإتينات. وقد عنى تايلور بالثقافة «هذه المجموعة المركّبة التي تشمل المعرفة والعقيدة والفن والتقاليد والعادات وسائر المواهب والعادات التي اكتسبها الإنسان بصفته عضواً في مجتمع».

من هذا المنطلق، قال كثيرون بتحديدات للثقافة تستبقي قولها من علم الإنسان أو الانتروبولوجيا، وتلتقي مفهوم الثقافة في اللغة الألمانية Kultur فذكروا أنّ الوجه الموضوعي للثقافة يعني أنّ الثقافة هي **نهج حياة**، أي أنها تشمل مجمل «العادات، والأوضاع الاجتماعية، والآثار الفكرية، والأساليب الفنية والأدبية، والطرق العلميّة والتقنية، وأنماط التفكير، والإحساس، والقيم الذائعة في مجتمع معين، أو هو طريقة حياة الناس وكل ما يملكونه اجتماعياً لا بيولوجياً. (راجع قاموس التربية وعلم النفس التربوي، فرية نجّار، بيروت ١٩٦٠م).

لا يسعني أن أتبسط في مباحث كثيرة تتعلّق بشؤون الثقافة، لأنّ الوقت لا يتسع لها، وكذلك لأنّ ذلك لا يعنين في سياق دراستي هذه. فموضوعها هو التعريف العام بالحضارة وطرح لعلاقة الحضارة بالتمدّن والثقافة. لذلك أكتفي بالقول:

إنّ الثقافة هي **عصارة الحضارة في معارفها وممارسات أهلها**. وهي **ذات خصوصية** وفرادة بالنسبة إلى حضارة كل شعب. لذلك يمكن التحدّث عن ثقافتين أو أكثر في إطار حضارة واحدة تستغرق هذه الثقافات جميعاً كما الحضارة العربية ـ الإسلامية في العصرين الأموي والعباسي والحضارة الأوروبية، اليوم.

والثقافة ـ من جهة أخرى، هي **القوّة المحركة للحضارة**، الدافعة بها نحو التطور لأن دور المثقفين في التغيير الذي تكلما عليه آنفاً فثقافة عصر التنوير في فرنسا القرن الثامن عشر هي التي غيّرت نظرة الناس إلى مفهوم حضارتهم وغلّبت العقل والعلم، وطالبت بالعدالة الاجتماعية وأسست للثورة الفرنسية، وثقافة عصر النهضة في أوروبا التي دعت للعودة إلى ما عُرف بالكلاسيكية اليونانية والرومانية، ونهلت، من جهة أخرى، من معين الحضارة العربية ـ الإسلامية عبر الأندلس وصقلية ـ وإن أنكر المكابرون ـ غيرت مجرى الحضارة

الأوروبية لزمان طويل. كذلك ثقافة العصر الحديث التي قامت على العلم والثورة الصناعية والانقلاب التكنولوجي وثورة الاتصالات وسلطان الإعلام القاهر تكاد تزعزع أسس حضارات العالم بأسره! وهكذا دواليك.

وهكذا تتلاقح الحضارات وتتكامل، وخلال ذلك تتصادم تصادماً طبيعياً بسبب طبيعة كل حضارة: وكثيراً ما يحصل التصادم نتيجة بروز عداء فكري يترجم مصطلحات عدائية، فينشأ صدام كلامي يستعدي الطرف الآخر. ومثيل ذلك ما تجلى في كتابات الفلاسفة الألمان وسواهم من أهل الثقافة عندما عمدوا إلى استعمال عبارات تفيد التفوق الآري الألماني والصفاء العرقي، فأدّى هذا التيار إلى الحركة الهتلرية وما استتبعها من مآس.

والحضارة، تالياً، ليست وقفاً على شعب دون آخر، أو عرق دون إخر، خلافاً لما أوحى به إرنست رينان، بل هي مسيرة التقدم الإنساني يداولها التاريخ بين الناس. وليس لواحد منا أو لشعب منا الفضل في ذلك إلاّ بالسعي الثقافي. قال الفيلسوف الألماني ليسنغ Lessing «لم يكن لأحد منا خيار في انتمائه لشعبه (مسرحية ناتان الحكم). وقبل ذلك، جاء الحديث النبوي الشريف: كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه.

وبعد، فالمصطلحات اصطلاح وتوافق على شؤون بين أهل المعرفة. ولا بد من تغليب مصطلح على آخر ابتغاء الدقة في التعبير، والتي هي صورة للدقة في التفكير، وهما شرطان للتطور. وهكذا تكون الحضارة شاملة للتمدّن والثقافة ولذاتها، أي للوجه الاجتماعي السياسي الاقتصادي من الحياة في تجلّياته المؤسساتية.

ناصر ثقفي عامري*

برنامج إيران النووي ومسألة حظر التسلح

حظي برنامج إيران النووي، منذ أن أعيد إحياؤه في منتصف التسعينات، باهتمام دولي شديد. ويعود هذا البرنامج إلى حقبة نظام الشاه عندما خُطط لبناء عدد من مفاعلات الطاقة النووية تنتج ما يزيد عن ٢٠ مليار كيلواط ساعة من الطاقة. ومع انتصار الثورة الإسلامية عام ١٩٧٩ تم التخلي عن هذه الخطط، علماً أنه كان قد بوشر في إنشاء مفاعلين من أصل ١٨ كان مخططاً إنشاؤها، وذلك في بوشهر على ساحل الخليج. كما أنجز ٨٠ في المئة من المفاعل الأول. أما المفاعل الثاني، فلم تتعد نسبة الإنجاز الـ ٢٠ في المئة.

ومع بداية حرب النظام البعثي العراقي على إيران، بدأت الغارات الجوية على مفاعلي بوشهر، ولحق بهما أضرار فادحة. وبعد ثماني سنوات من الحرب، أي خلال حقبة إعادة الإعمار، وبعد مراجعة المشاريع المتعلقة بالمفاعلين النووين، توصل المسؤولون إلى أن هذين المفاعلين ضروريان، نظراً إلى التزايد المستمر في الحاجة إلى الطاقة وإلى احتمال نضوب الموارد النفطية في مستقبل ليس ببعيد جداً.

انتهى الاتصال الأول بالمتعاقدين الالمان لاستئناف العمل في بناء المفاعلين إلى الفشل بفعل معارضة الحكومة الأميركية وقيامها بمساع ديبلوماسية مع الحكومة الإلمانية. كذلك فشلت محاولات إيران الأخرى لإقناع الصين والهند والأرجنتين وبلدان كثيرة أخرى تملك التكنولوجيا النووية الضرورية بسبب الضغوط الأميركية نفسها. وفي النهاية، أعلنت روسيا التي كانت قد مرت بفترة من الإذلال السياسي بعد تفكك الاتحاد السوفياتي، فضلاً عن أن صناعتها النووية كانت بحاجة ماسة إلى عقود جديدة، عن استعدادها لإكمال الوحدة الأولى في مجمع بوشهر بطاقة ١٠٠٠ ميغاواط. وتم توقيع الاتفاقية عام ١٩٩٥. وكان من المفترض أن ينتهي العمل عام ٢٠٠٠.

* سفير سابق وباحث في مؤسسة الدراسات السياسية والدولية في طهران.

على الرغم من أن الإدارة الأميركية كانت معارضة للبرنامج النووي الإيراني منذ أن أعيد إحياؤه في منتصف التسعينات، فإن الاحتجاج الأميركي زادت حدته كثيراً أواخر عام ٢٠٠٢، وذلك عندما كشف النقاب عن نجاح إيران في الحصول على تقنيات جديدة في حقل الوقود النووي. وهكذا استرعى البرنامج النووي الإيراني اهتمام بلدان عدة باتت تطالب إيران بالتوقيع على البروتوكول الإضافي لمعاهدة حظر الانتشار النووي. واعتمد بعض الدول، على غرار الدول الأعضاء في الاتحاد الأوروبي، مقاربة جماعية، فأعلنوا أن عمل إيران بالبروتوكول الإضافي شرط مسبق لتطبيق اتفاقات التبادل التجاري التي يجري التفاوض في شأنها مع الجمهورية الإسلامية.

المخاطر المفترضة

تنوي إيران حالياً استخراج اليورانيوم وتحويله إلى غاز، ومن ثم إلى وقود نووي، وهو أمر مصرح به ما دام يخضع لإشراف المراقبين، وسيكون لديها ١٠٠٠ نابذ في نهاية عام ٢٠٠٣، أي الكمية الكافية لصناعة قنبلة واحدة كل سنة. كذلك تقول إيران إنها ستستورد ٥٠ ألفاً للاستخدام في مركزها النووي في ناتنز، وسينتج من ذلك امتلاك إيران وقوداً نووياً تستخدمه في توليد الطاقة الكهربائية. ولكن هذه النوابذ يمكن استخدامها أيضاً في صنع القنبلة الذرية. ويلجأ منتقدو إيران إلى المنطق الإستدلالي للقول أن الغرض العسكري هو الغرض الحقيقي. فهم يقولون إنه في بلد غني بالنفط والغاز، كإيران، يكلف إنتاج الكهرباء باستخدام اليورانيوم أضعاف ما يكلفه النفط، فضلاً عن أنه ليس هناك حاجة لأن تنتج إيران وقودها النووي، ذلك أن روسيا ستزود مفاعلها النووي في بوشهر لمدة عشر سنوات بعد أن يصبح في طور التشغيل[1]. ويعتقد بعض الخبراء أنه سيكون من الأيسر بالنسبة إلى إيران أن تصنّع قنبلتها النووية من اليورانيوم، وليس من البلوتونيوم الذي يتطلب استرداد الوقود النووي المستخدم، ولكنها، على الرغم من ذلك، تستطيع استخدام البلوتونيوم إذا كانت عازمة على ذلك، بحيث تبني مصنعاً لاسترداد الوقود. وكما في حالة اليورانيوم، فإن إيران يمكنها ألا تخرق المعاهدة ما دام في وسع المراقبين أن يطلعوا على ما يجري في كل مصنع ويتتبعوا المواد المنتجة[2].

ويقول المنتقدون أيضاً إن هناك مخارج قانونية توفرها المعاهدة لبرنامج إيران النووي، ذلك أنه في إمكان أية دولة تعتبر أن «مصالحها العليا» في خطر، أن تنسحب بعد ثلاثة شهور فقط. لذا، يعتقد هؤلاء أنه في وسع إيران أن تمضي قدماً حتى تصل إلى المراحل الأخيرة من برنامجها التسلحي النووي كشريك كامل في المعاهدة. ثم ما أن يبلغ برنامجها مرحلة النضوج، يصبح لديها فرصة كبيرة لإنتاج القنبلة من دون أن يتم اكتشاف ذلك[3]. في المقابل، تقول إيران إن برنامجها النووي سلمي وقانوني، ولا يستهدف إلا توفير الطاقة، وتستشهد

بعضويتها في معاهدة حظر الانتشار النووي التي تضمن الحق الكامل في «تطوير الطاقة النووية للأغراض السلمية». لكن المنتقدين يجيبون بأن المعدات والمواد الأولية التي يمكن أن تستخدمها إيران لإنتاج الطاقة هي نفسها التي تمنح الإيرانيين فرصة تصنيع قنبلة، ويزعمون أن إيران تمضي بخطى حثيثة ومتعمدة للتوصل إلى هذه الغاية. وهم يشيرون إلى تقرير سري أعدته الحكومة الفرنسية في أيار/مايو ٢٠٠٢ وأرسلته إلى مجموعة المزودين النوويين، وجاء فيه أن إيران باتت على نحو مفاجئ قريبة من تخصيب اليورانيوم أو البلوتونيوم لإنتاج القنبلة[٤]. وطالب الفرنسيون الحكومات الأخرى بتوخي «الحذر الشديد في ما يصدرونه إلى إيران، وكذلك إلى الشركات التي تستخدمها إيران كواجهة لها»، وذلك بحسب نسخة من التقرير وفرته وكالة استخبارات أجنبية. ويقول التقرير الفرنسي «لا ريب في أن إيران باتت تملك القدرة على إنتاج النوابذ، بل هي أيضاً قادرة على تحسينها»[٥]. ويقول كثير من الخبراء الأجانب وعدد من الإيرانيين أنه حتى الإصلاحيين المرتبطين بالرئيس محمد خاتمي يعتقدون أن إيران بحاجة إلى رادع في مواجهة جيرانها النوويين، إسرائيل وروسيا وباكستان، بل وربما الولايات المتحدة. وفي هذا المنحى، غالباً ما يُستَشهد ببعض الآراء غير الرسمية التي تؤيد سعي إيران للحصول على أسلحة نووية[٦]. إلا أن هذه الروايات لا تدحض الزعم الإيراني حول نياتها السلمية، ولا تقدم آراء مختلفة حول قدرات إيران النووية.

ويعتقد غاري سامور، مدير برنامج الحد من الانتشار النووي في المعهد الدولي للدراسات الاستراتيجية في لندن وأحد مسؤولي إدارة كلينتون الأمنيين أن الإيرانيين «قرّروا أن يطوروا القدرة التي تساعدهم على التخلي عن المعاهدة في المستقبل والحصول على سلاح نووي في غضون ستة أشهر أو سنة»، ويخلص إلى القول «أعتقد أنه لا يمكن وقف البرنامج بالوسائل الديبلوماسية»[٧]. أما يوت بيركوفيتش، خبير الأسلحة النووية في مؤسسة «كارنجي انداونمت»، فيقول «لا أعتقد أنهم وصلوا إلى نقطة اللا عودة». ويضيف «يجب أن نحاول أن نعكس الاتجاه الإيراني، وذلك عبر توفيرنا خيارات أفضل وأقل كلفة لوقود مجمع بوشهر الكهربائي، والتعامل مع الهواجس الأمنية التي تجعل المتشددين والإصلاحيين الإيرانيين يهتمون بالحصول على القنبلة الذرية[٨]. كذلك، فإن خلوبوكوف الخبير النووي الروسي يرى أن ما تمّ الكشف عنه أخيراً حول البرنامج الإيراني قد فاجأ موسكو، وربما حدا بروسيا إلى وقف بناء المفاعل الثاني ما لم توافق إيران على تشديد إجراءات التفتيش الدولي على تجهيزاتها النووية[٩]. ويقول دانيال أيالون، سفير إسرائيل لدى واشنطن، إن إسرائيل باتت ترى أن إيران بحاجة إلى فترة أقصر زمنياً... «ذلك أن نقطة اللاعودة، والتي يصبحون معها على وشك الحصول على السلاح النووي باتت قريبة جداً، وربما في غضون سنة أو نحو ذلك»[١٠].

ويقول المنتقدون إن هناك دلائل تجعل من طموحات إيران النووية أمراً من الصعب جداً إنكاره. فعلى سبيل المثال، قال القائد الأعلى لإيران آية الله علي خامنئي، في حديث إذاعي له في ٧ آب/ أغسطس ٢٠٠٣ «إن إيران هي إحدى البلدان العشرة التي تمكنت من إنتاج دورة الوقود النووي... ومن الطبيعي أنه لدى وجود مثل هذا النجاح، فإنهم سيجعلون منه قضية يثيرونها. إنهم يقولون نعم إنهم يريدون أن يصنعوا قنبلة نووية... ويقولون أشياء أخرى. لكن ذلك ليس مهماً. فالتقدم الذي حدث إنما هو ببركة النظام الإسلامي».

من ناحية أخرى، وفي اجتماع للسفراء الإيرانيين في ١٩ آب/اغسطس ٢٠٠٣، قال آية الله علي خامنئي «إن موقف الولايات المتحدة وبعض الدول الغربية الذي يطلب من إيران التخلي عن برنامجها النووي هو موقف غير ملائم وغير عادل وقمعي... والجمهورية الإسلامية في إيران لن تقبل أبداً هذه المطالب. إن العلوم النووية الإيرانية هي علوم محلية أصيلة وسلمية، والجمهورية الإسلامية في إيران وبفعل مبادئها الدينية لن تقدم أبداً على استخدام أسلحة الدمار الشامل»(١١).

وقامت إيران في ١٩ آب/اغسطس٢٠٠٣ بمبادرة لإظهار استعدادها للتعاون، فبعثت برسالة إلى الوكالة الدولية للطاقة الذرية تضمنت إقراراً بأنها أجرت «تجارب لتحويل اليورانيوم» في أوائل التسعينات كان ينبغي أن تبلغ عنها، ولكنها لم تفعل، وأن إيران تقوم بتصحيح ذلك، كما قالت الرسالة(١٢).

التأثير الإقليمي

تملك إيران الموارد الطبيعية والجغرافية والسكان والثقافة والخبرة والسياسة القائمة على العقيدة الدينية لتحويل الشرق الأوسط المسلم، سواء في نجاحاتها أم في إخفاقاتها. ويمكن أن تغيّر أسلحة إيران النووية ميزان القوة في المنطقة التي تسعى فيها أميركا إلى إيجاد حكومات موالية، كما في أفغانستان والعراق، وكلتاهما مجاورتان لإيران، وكلتاهما مناطق تسعى إيران لأن يكون لها نفوذ فيها قد تكون متعارضة مع الأهداف الأميركية، وخصوصاً في العراق.

على أن مواقف دول المنطقة من قدرات إيران النووية ليست مماثلة للموقف الأميركي. فالعالم العربي لا يشارك أميركا وكثيراً من الدول الأخرى عدم ثقتها بالبرنامج النووي الإيراني(١٣)، بل إنه، وبحسب المحلل السياسي وأستاذ للعلوم السياسية في جامعة القاهرة محمد كمال، فإن من شأن تطوير إيران للسلاح النووي أن يزيد من شعبيتها لدى المسلمين في المنطقة «فهو يزيد من جاذبية الايديولوجية الإيرانية، بحيث يرى فيها الناس البلد القادر على الدفاع عن مصالح المسلمين، وستصبح بالتالي زعيمة العالم الإسلامي بفعل امتلاكها للسلاح النووي». ويقول كمال إن إيران لا تملك ما يسميه الصورة البشعة في العالم العربي، بل إن

كثيراً من العرب يعدّونها بلداً صديقاً[١٤]. ولكن الجميع لا يشاطرون هذا الرأي. فسامي بارودي رئيس قسم العلوم السياسية في الجامعة اللبنانية الأميركية في بيروت يرى أن قيام إيران بتطوير السلاح النووي يهدف إلى الدفاع عن إيران، وليس عن المنطقة ككل «إنهم يظنون أن في ذلك نوعاً من التوازن مع إسرائيل وسلاحها النووي. ولكني لا أخال أن أحداً هنا يتوقع أن تمد إيران مظلتها النووية لتشمل لبنان وسوريا. فهم يعتقدون أن هذه الأسلحة تهدف إلى الدفاع عن إيران، وليست جزءاً من اللعبة السياسية في الشرق الأوسط». ويرى بارودي أنه بينما يفضل السكان في العالم العربي أن تقوم إيران بتطوير سلاحها النووي، فإن الحكومات في بلدان، مثل المملكة العربية السعودية ومصر والأردن ومعظم بلدان الخليج، تعارض ذلك بشدة.

أما مصفر[١٥] فيقول «أعتقد أن بلدان الخليج الفارسي ستقف ضد إيران النووية، وستدعو إلى جعل المنطقة والخليج الهندي والخليج الفارسي والشرق الأوسط خالية من الأسلحة النووية. كما أن إسرائيل سترى في تطوير إيران للسلاح النووي تهديداً لها».

ولكن، وعلى الرغم من أن إسرائيل قامت عام ١٩٨١ بقصف المفاعل النووي العراقي، فإن محمد صالح مدير مكتب القاهرة لصحيفة **الحياة** يرى أن هناك أسباباً عدة تجعل إسرائيل لا تخشى من هجوم من هذا النوع لأنه يؤدي إلى موت الفلسطينيين والمسلمين الذين يعيشون في إسرائيل وحولها. كذلك أشار صالح إلى أنه، وعلى الرغم من النزاع المتجذر بين الهند وباكستان، فإن أياً من البلدين لم يلجأ إلى سلاحه النووي[١٦].

العلاقات الإيرانية ـ الأميركية

لدى تولي جورج بوش الابن رئاسة الولايات المتحدة في كانون الثاني/ يناير ٢٠٠١، بدأ مستشاروه بإعداد استراتيجية للتعامل مع إيران. وبعد ذلك بأكثر من سنتين كانت المذكرة الرئاسية للأمن القومي حول إيران، بحسب مصادر مطلعة، قد أعيد النظر فيها مرات عدة من دون التوصل إلى توافق حولها بين كبار مستشاري الرئيس.

في غضون ذلك، فإن الخبراء داخل الإدارة الأميركية وخارجها يركزون على إيران بصفة كونها الأزمة الكبيرة المقبلة للولايات المتحدة، فيما يتوقع بعضهم أن تملك إيران السلاح النووي في وقت باكر جداً لا يتعدى عام ٢٠٠٦. ولقد نجح الأميركيون إلى حد ما في تعبئة الرأي العام الدولي في مواجهة برنامج إيران النووي. وللبرهان عن ذلك يستشهدون بتهديدات روسيا الأخيرة بإيقاف المساعدة النووية واللوم الذي وجهته الوكالة الدولية للطاقة الذرية لإيران لفشلها في الابلاغ عن معالجتها للمواد النووية. ووصف المسؤولون الأميركيون، بما في ذلك الرئيس، السعي الإيراني للحصول على أسلحة دمار شامل بأنه «غير

مقبول»[١٧]. كما هدد البيت الأبيض في أيلول/سبتمبر ٢٠٠٢، في تقرير الاستراتيجية الكونية، بإيقاف كوريا الشمالية وبلدان أخرى قبل أن تصبح قادرة على مهاجمة الولايات المتحدة بأسلحة الدمار الشامل. وقال بوش في خطاب حال الاتحاد لعام ٢٠٠٣ «إن أكبر خطر يواجه أميركا والعالم يتمثل في الأنظمة الخارجة على القانون، والتي تسعى أو تملك أسلحة نووية وكيماوية وبيولوجية»[١٨]. على أن السؤال الحالي في واشنطن يتمثل في ما يجب أن تفعله حيال جهود إيران «الساعية لأن تصبح قوة نووية». وهي تدرس ثلاثة خيارات: التدخل العسكري والضربات الاستباقية والردع.

لن يوقف التدخل العسكري الأميركي في إيران مساعي الجمهورية الإسلامية للحصول على أسلحة نووية فحسب، بل هو سيسرع في إنهاء النظام الإسلامي نفسه. ويمكن أن يسهل مثل هذا التدخل الوجود الأميركي في العراق وأفغانستان. ولكن من شبه المؤكد أن يرفض مجلس الأمن الدولي هذا الغزو، فيما لا تزال حكومة توني بلير في بريطانيا في وضع سيء. وقد لا يثق كثير من البريطانيين في ادعاءات بلير حول التهديد النووي الإيراني. فهم اتهموه بأنه بالغ في تصوير المساعي العراقية المتعلقة بأسلحة الدمار الشامل. وحتى لو تمكن الجنود الأميركيون من القضاء على النظام الإيراني من دون مساعدة دولية، فإن فشل أميركا في تحقيق الاستقرار في أفغانستان والعراق يشير إلى أن مثل هذا الغزو العسكري من شأنه أن يخلق المزيد من الفوضى أو يزيد من ميل كثير من البلدان لرؤية الولايات المتحدة كقوة معادية .كذلك يمكن أن تلجأ الولايات المتحدة إلى الضربات الاستباقية، فتشن ضربات على التجهيزات النووية الإيرانية. إلا أن ذلك سيقابل بالغضب من بلدان كثيرة. وبحسب هذا السيناريو، فإن المتشددين سيبقون في السلطة وسيزدادون حماساً في سعيهم للحصول على السلاح النووي. أما روسيا، فمن غير المرجح أن توقف بيعها لتكنولوجيا الصواريخ والخبرات النووية بعد ضربة أميركية كهذه، بل إن نجاح مثل هذه الغارة في تحقيق أهدافها ربما جعل إيران أكثر إصراراً على إعادة الحصول على ما دمره الأميركيون.

والخيار الأخير هو الردع. إذ اتبعت واشنطن مثل هذه الاستراتيجية على مدى عقود حيال خصومها النوويين. فقد حصل الاتحاد السوفياتي بقيادة جوزيف ستالين على السلاح النووي عام ١٩٤٩. أما صين ماو فقد امتلكته عام ١٩٦٤. وكانت هذه الأنظمة أقوى بكثير من إيران وأكثر عداء للنموذج الديموقراطي الأميركي. ومع ذلك، فإن معرفة روسيا والصين بأن قيامهما بهجوم نووي سوف يقود إلى انقسام نووي مدمر جعلهما يرتدعان عن ذلك. وهناك كثير من الأسباب التي تدعو إلى القول أن الزعماء الإيرانيين سيحذون حذوهما. فمهما كان الخطاب الذي يعتمده رجال الدين الإيرانيون، فهم ليسوا متهورين على غرار صدام حسين أو رئيس كوريا الشمالية كيم سونغ الثاني. فمنذ وفاة آية الله روح الله الخميني عام ١٩٨٩

أوقفت إيران مساعيها لتصدير الثورة الإسلامية إلى الخارج. ويبدو أن رغبتها في الحصول على أسلحة نووية يقوم على فرضية أن احتمال قيام أميركا بالهجوم سيتضاءل في حال امتلاك إيران لهذه الأسلحة. فإذا كان المتشددون الإيرانيون ينشدون الردع، فمن المؤكد أن الولايات المتحدة ستنجح، إن هي سعت لتحقيق الهدف نفسه. وأياً كانت أهداف آيات الله، فإن دولاً كثيرة ترى في برنامج إيران النووي مصدراً للخطر. فإذا امتنعت الولايات المتحدة عن القيام بضربة استباقية لإيران، فبإمكانها أن تقدم نفسها كحليف للحكومات التي ترى في إيران تهديداً لها.

من ناحية أخرى يضغط المتشددون في الولايات المتحدة من أجل شن عمليات استباقية على إيران. فهم يرون أنه ينبغي ألا يخدعوا أنفسهم بإمكانات الدبلوماسية في إيقاف المسعى الإيراني للحصول على أسلحة نووية، ويزعمون أن إيران بلغت حداً من التقدم في برنامجها النووي لم تعد معه بحاجة إلى المساعدة الخارجية لتصنيع القنبلة. فالمسألة باتت مسألة قدرات هندسية إيرانية، إضافة إلى الوقت. بكلمات أخرى: مشروع مانهاتن في عام ١٩٤٣. وبالتالي فإن على واشنطن أن تتقدم على كل الصعد، ديبلوماسياً عبر تشجيع وترغيب وتهديد شركاء إيران التجاريين لإيقاف كل نقل للتكنولوجيا. كذلك يجب تشجيع الوكالة الدولية للطاقة الذرية لتصبح متشددة إلى أقصى حد ممكن مع الجمهورية الإسلامية. كما ينبغي بذل جهود ديبلوماسية هائلة للّيّ ذراع الإيرانيين وحملهم على توقيع بروتوكول ١٩٩٣ الملحق بمعاهدة الحد من الانتشار النووي، والذي يسمح بالتشدد في التفتيش للمواقع النووية الإيرانية. ويرى دعاة الخيار العسكري أن فرص الحملة الديبلوماسية في النجاح ضئيلة، وأن تعاون الأوروبيين والروس والصينيين والباكستانيين والكوريين الشماليين لن يكون فاعلاً.

ولعل حدوث أي فجوة في الطوق الذي يمنع التكنولوجيا النووية من الوصول إلى إيران ربما يكون كافياً لجعلها تحصل على القنبلة. إلى ذلك، فإن الأوروبيين والروس والصينيين يسعون حالياً إلى زيادة التبادل التجاري مع الجمهورية الإسلامية وليس تقليصه. ولقد أعلن وزير الطاقة النووية الروسية الكسندر روميانتسيف في ١٩ أيار/مايو ٢٠٠٣ أنه ليس لدى روسيا أي «خطط لتجميد تعاونها النووي مع إيران التي لم تخرق أي اتفاق دولي في هذا المجال حتى الآن. ويمكن المراهنة على أنها لن تخرق أي معاهدة من هذا النوع حتى تقوم بتجربة قنبلتها الأولى. بالطبع يمكن أن يصبح شركاء إيران التجاريين أكثر تطلباً في بيع التكنولوجيا ذات الصلة بالطاقة النووية، وخصوصاً تلك التكنولوجيات ذات الاستخدام المزدوج في وقت يسعون إلى زيادة التبادل التجاري معها. ولكن التاريخ السابق لا يشي بذلك، بل يبدو واضحاً أن الطريقة الوحيدة التي يمكن أن ترغم الشركاء التجاريين على موقف

أكثر تشدداً من إيران يتمثل في معرفتهم الأكيدة بأن[١٩] الولايات المتحدة سترد عليهم تجارياً بشكل مكثف إن هم لم يفعلوا ذلك[٢]، وأن واشنطن ستضرب التجهيزات النووية الإيرانية، إن لم تحصل على الإذعان التام، الأمر الذي يعيدنا إلى الخيار الأخير: الضربة العسكرية الاستباقية ضد منشآت إيران النووية. وهو خيار ليس جذاباً بالطبع، ولكنه الخيار الوحيد الذي يوفر فرصة طيبة لتأخير إنتاج إيران للأسلحة النووية[٢٠]. على أن ما يتم إهماله أيضاً في هذا الخيار العسكري هو أنه، على الرغم من كون الولايات المتحدة تملك القوة العسكرية التي تمكنها من منازلة أي دولة تختارها، فإنها لا تزال تفتقد القدرة على التحديد الدقيق لموقع أسلحة الدمار الشامل وإصابتها.

العامل الإسرائيلي

إن إيران في حال امتلاكها سلاحاً نووياً تدخل الولايات المتحدة في معادلة سياسية وعسكرية صعبة. فهي ستكون أول دولة عدوة لإسرائيل تملك سلاحاً نووياً. إذ إن إيران لا تزال الدولة الوحيدة في العالم التي لا تعترف بالحل الذي يقوم على دولتين. على أن معارضتها للعملية السلمية وعدم رغبتها في التعاون لحل النزاع الفلسطيني ـ الإسرائيلي تجعل الولايات المتحدة تعتبر أن إمكانات إيران النووية وسياستها المعادية لإسرائيل وجهان لعملة واحدة[٢١]. ولقد تمّ الاستشهاد بتصريحات بعض كبار المسؤولين الإيرانيين للدلالة على أن برنامج إيران النووي يمثل تهديداً لإسرائيل أو للأمن العالمي. وفي الفترة الأخيرة غالباً ما كان يستشهد بالتصريح الآتي[٢٢]: ألقى السيد هاشمي رفسنجاني، رئيس مجلس تشخيص مصلحة النظام ورئيس الجمهورية بين عامي ١٩٨٩ـ١٩٩٧ خطاباً في ١٤ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠١ فهم بشكل واسع على أنه يشير من جهة إلى أن إيران تسعى للحصول على أسلحة نووية، ويشكل من جهة أخرى تهديداً باستخدامها ضد إسرائيل. فقد اعتبر الشيخ رفسنجاني، الذي وصف الدولة اليهودية بأنها أسوأ حدث في التاريخ، أنه سيأتي الوقت الذي «يمتلك العالم الإسلامي سلاحاً نووياً، وعندها ستصل استراتيجية الغرب إلى طريق مسدود نظراً إلى كون قنبلة واحدة كافية لتدمير كل إسرائيل». لكن رفسنجاني، وفي مسعى على ما يبدو لإزالة أي سوء فهم لتصريحه السابق حول التهديدات النووية لإسرائيل، ما لبث أن قال في إحدى خطب الجمعة: «بسبب المعتقدات الدينية والأخلاقية والالتزامات التي ألزمنا بها القرآن ليس في مقدورنا أو في نيتنا السعي لامتلاك أسلحة تدمر الإنسانية».

وفي ٢٠ تموز/يوليو ٢٠٠٣، كشفت إيران عن صاروخ جديد في ترسانتها (شهاب ٣) يصل مداه إلى ١٥٠٠ كيلومتر، ويحمل رأساً زنته ٢٢٠٠ باوند (نحو ألف كيلو غرام) الأمر الذي يوحي بأنه مصمم لحمل رأس نووي[٢٣]. وقال القائد الأعلى لإيران آية الله علي خامنئي في الاحتفال الذي كشف فيه عن الصاروخ «اليوم بات شعبنا وقواتنا المسلحة قادرة على

الدفاع عن أهدافها في أي مكان».

الإرهاب والسلاح النووي

وسمت إدارة بوش إيران بالدولة الراعية للإرهاب الدولي، وزعمت أن إيران «الملالي» المسلحة نووياً ربما تكون قادرة على استعادة بعض الدينامية التي امتلكتها في عهودها الأولى. فهي تؤمن بأن رجال الدين المتشددين المسلحين بالكراهية للولايات المتحدة ولثقافتها الليبرالية التهديدية ربما أصبحوا أكثر جرأة، إذا ما أحسوا بالطمأنينة التي يوفرها الردع النووي، وازداد قلقهم من حركة إصلاحية داخلية «تلهمها أميركا»، الأمر الذي سيجعل رجال الدين الحاكمين يبدون ديكتاتوريين في أعين معظم الإيرانيين، وبالتالي يمكن أن تعود النزعة الإرهابية بقوة في وجه الولايات المتحدة وتسفر عن نتائج فظيعة[٢٤].

كذلك يزعم، وهو زعم باطل، أن إيران الملالي متوافقة مع القاعدة، وهم يقولون إنه على مدى ٢٥ سنة لم يحدث أي نقاش أخلاقي حقيقي في صفوف رجال الدين حول الإرهاب، ويعود ذلك أساساً إلى أن تدفق الأفكار اليسارية الغربية على إيران منذ الخمسينات أثر في الفهم الإسلامي التقليدي للحق والباطل، هذا فضلاً عن أن رجال الدين «الإصلاحيين» هم جميعاً تقريباً من أبناء اليسار الذين اطلعوا أكثر من الجيل السابق على النظريات السياسية العالمية التي تنظر للإرهاب ضد «الإمبريالية الغربية». ويميل هؤلاء «الإصلاحيون» من رجال الدين إلى أن يكونوا من المتشددين عندما يتعلق الأمر بإسرائيل و «الصهاينة» في الخارج[٢٥].

المخاوف الأمنية لإيران

تجد إيران نفسها في منطقة شديدة التقلب جغرافياً. ففي خلال الثمانينات، قام العراق بقيادة صدام حسين وحزب البعث بغزو إيران في محاولة للاستيلاء على أراضٍ ذات قيمة كبيرة، كممر شط العرب المائي. وخلفت الحرب آثاراً مدمرة في كل من العراق وإيران. ومنذ نهاية الأزمة عام ١٩٨٨ تميزت العلاقات بين البلدين بالتوتر.

إلى ذلك، فإن إيران عرضة لتهديد أقوى دولة في المنطقة، إسرائيل، التي تحتكر السلاح النووي في الشرق الأوسط. ويشير المحللون إلى مخاوف إيران من عدوها القريب، إسرائيل، التي تملك صواريخ متوسطة المدى قادرة على ضرب طهران. ففي عام ١٩٨١ شنت إسرائيل غارة على مفاعل «تموز» العراقي في محاولة لمنع بغداد من الاستمرار في تطوير مشروعها النووي. وكان هدف إسرائيل الحفاظ على احتكارها النووي في الشرق الأوسط. ومن الواضح أن إسرائيل سوف تفكر جدياً في تكرار العمل نفسه إذا ما اقتربت إيران من تطوير

القنبلة النووية. ولزيادة الطين بلة، كان على إيران أن تواجه ميزان قوى سريع التغير على حدودها. فمع إقصاء «طالبان» عن السلطة في أفغانستان، باتت إيران تواجه مساحة أكبر مليئة بالجنود الأميركيين المعادين لها. كذلك، فإنها تواجه الآن تهديدات على الجبهة الغربية مع العراق. إلى ذلك، تشعر إيران بالقلق من النشاط السري لأجهزة الاستخبارات الأميركية الهادفة إلى «تغيير النظام» في إيران التي أدرجتها إدارة الرئيس بوش ضمن دول «محور الشر». ويعتقد بعض المحللين أنه في حين أوضحت إدارة بوش أنها لن تسمح لإيران بالحصول على السلاح النووي، فهي لا تظهر أي اهتمام بمخاوف إيران الأمنية الفعلية.

يقول محمد البرادعي مدير عام الوكالة الدولية للطاقة الذرية «يجب أن نتعامل مع النزاعات الحادة التي تخلق أهم الحوافز للحصول على أسلحة الدمار الشامل». ويضيف «مما له دلالته أن تكون معظم الجهود المفترضة للحصول على أسلحة الدمار الشامل ترتكز في الشرق الأوسط، وهو مركز التوتر وعدم الاستقرار على مدى أكثر من نصف قرن». أما هيرالد مولر المدير الإداري ورئيس قسم أبحاث نزع السلاح في معهد أبحاث السلام في فرانكفورت، فقال إنه «يجب على المرء أن ينظر إلى الشرق الأوسط من منظار إيران ليدرك لماذا تريد أن تحصل على سلاح نووي. فلدى إيران أسباب أمنية وجيهة تدفعها إلى القلق والبحث عن رادع... فهي هوجمت (من العراق) عام ١٩٨٠، وضربت بالأسلحة الكيميائية من دون أن تحصل على مساعدة المجتمع الدولي، وبل إن ما حدث هو ببساطة أن الشرق والغرب زودا جار إيران وعدوها، العراق، بمواد ذات استعمال مزدوج يمكن أن تستخدم في صنع أسلحة الدمار الشامل... لقد اتخذت الولايات المتحدة موقفاً عدائياً من إيران منذ عام ١٩٧٩. أما الإدارة الحالية فقد أدرجتها في محور الشر»، أي كمرشحة «لتغيير النظام بالقوة». وأضاف مولر أن جاري إيران، العراق وأفغانستان، يستضيفان اليوم قوات أميركية. وخلص إلى أن إيران ستبقى تشكل خطراً نووياً ما لم يتم التعامل مع مشاكلها الأمنية[٢٦].

وفي رد فعل على احتمال حصول هجوم عسكري على منشآت إيران النووية، قال أحد أعضاء المجلس الأعلى للأمن القومي في إيران إن طهران ستنسحب من معاهدة حظر الانتشار النووي إذا ما تعرضت أي من تجهيزاتها النووية لهجوم عسكري «فلأننا حصلنا على التكنولوجيا (النووية) الأساسية، فإننا سننسحب من المعاهدة إذا هاجموا تجهيزاتنا». ونقلت صحيفة **كيهان** اليومية عن علي لاريجاني، عضو المجلس الأعلى للأمن القومي في إيران قوله «إذا ما دعت الضرورة، فإن أنشطتنا ستنتقل إلى العمل السري»[٢٧]. وحول قضية البروتوكول الإضافي قال لاريجاني: «ليس هناك من سبب للقبول بتوقيع البروتوكول الإضافي. فهم (أعضاء المعاهدة) لم يساعدوا الجمهورية الإسلامية على تطوير التكنولوجيا النووية». وأضاف «ليس هناك من ضمانة في أن لا يقوم الأميركيون بعد توقيع البروتوكول

الإضافي وتفتيش المنشآت النووية باختراع حجج جديدة لاتهام إيران بتطوير أسلحة دمار شامل»(٢٨).

إلى ذلك، هناك من يعتبر أن توقيع البروتوكول الإضافي سيضر بأمن إيران. فعلى سبيل المثال، نقل عن خبير إيراني في شؤون الأمن القومي والدولي في وزارة الدفاع قوله إن البروتوكول الإضافي للمعاهدة تمييزي في شكل مطلق، وسوف يمس بسيادة البلد(٢٩). ولكن على المستوى الرسمي لم تصل إيران إلى قرار بعد. فحتى أواخر آب/اغسطس ٢٠٠٢ كان الناطق باسم وزارة الخارجية يقول: «لا نزال نبحث في البروتوكول الإضافي لمعاهدة حظر التسلح»(٣٠).

انحياز المعاهدة

هناك طرق عدة لتقسيم العالم. ولكن عندما يصل الأمر إلى القوة العسكرية، فإن هذا التقسيم يتمحور حول من يملك السلاح النووي ومن لا يملكه. ونظراً إلى تقدم العلوم النووية في النصف الأخير من القرن الفائت، فإن الدول الثمانية أو التسعة التي تملك القنبلة تشكل نادياً للنخبة يملك نحو ٣٠ ألف سلاح نووي، فضلاً عن القدرة على تدمير الأرض مرات عدة مضاعفة. أما الذين لا يملكون القنبلة، فهم بقية العالم، أي دول لا تملك القدرة التكنولوجية لصنع السلاح النووي أو أنها لا تريدها أو هي تلتزم بالتعهد الذي قطعته في أن لا تسعى للحصول عليها. ولدى بعض هذه الدول ترتيبات أمنية مع أعضاء في النادي النووي، وبالتالي فهي ليست بحاجة إلى ما يدعى عادة ب «القنبلة». وهناك أيضاً الدول التي لا تملك القنبلة، ولكنها تحسد الدول التي تمتلكها وتحترم قوتها. وهي تعمل سراً للانضمام إلى النادي. وهذه هي، على ما يبدو، نظرة الولايات المتحدة إلى كوريا الشمالية وإيران. وقد حذرت صحيفة **النيويورك تايمز** أخيراً من أن «الضوابط الدولية التي احتوت انتشار الأسلحة النووية على مدى عقود أخذت تتهاوى». ويبدو الآن أن كوريا على وشك أن تحصل على السلاح النووي، وربما في السنة الجارية. على أن تليها إيران في وقت ليس ببعيد. كذلك دعت الصحيفة إلى أن تقوم الولايات المتحدة بقيادة جهود دولية طارئة لإصلاح الثقوب في نسيج هذه الضوابط(٣١).

حظر التسلح يواجه تحديات جديدة

منذ نهاية الحرب الباردة، وبعد الكشف عن برنامج العراق النووي في بداية التسعينات، ومن ثم، وعلى وجه الخصوص، التجارب النووية الباكستانية والهندية في أيار/مايو ١٩٩٨، بات النظام الكوني لحظر الانتشار النووي المتمثل في معاهدة حظر الانتشار النووي يتعرض لضغوط كثيفة غير مسبوقة(٣٢). وقد تصاعدت الضغوط في شكل كبير عندما اختارت كوريا

الشمالية، بعد مفاوضات طويلة مع الولايات المتحدة وعدد من الدول المعنية في المنطقة، كاليابان وكوريا الجنوبية، أن تنسحب من المعاهدة. وكانت هذه أول مرة تنسحب فيها دولة من المعاهدة، وهو ما اعتبره العديد من المحللين نذير شؤم، إذ يمكن أن تحذو دول أخرى حذو كوريا. ويعكس هذا الاتجاه الخطِرُ المقاربة المتبعة إزاء برنامج إيران النووي. فقد قيل كثير حول هذا الموضوع، وحول التهديدات المحتملة التي يمكن أن يمثلها البرنامج النووي الإيراني على السلم والأمن من دون أي اهتمام بالحقائق.

وإذا قمنا بمراجعة موضوعية لتاريخ المعاهدة، نجد أن هناك أسباباً عدة للقلق. إلا أن الأسباب الحقيقية لضعف المعاهدة وموتها المحتمل نادراً ما تم الالتفات إليها. فهي عدت منذ ظهورها وسيلة للحفاظ على الوضع القائم المتمثل في حصرية عضوية النادي النووي النخبوي، ولكنها تحولت في ما بعد إلى نظام يتمثل الشكل الأفضل في وصفه بأنه نظام «إدارة الانتشار» بدلاً من «حظر الانتشار». وبهذا المعنى سمح لإسرائيل بالدخول إلى النادي على الرغم من السرية التي أحيط بها ذلك، فضلاً عن دخولها من الباب الخلفي. واتبعت القاعدة نفسها بالنسبة إلى الهند وباكستان. بكلمات أخرى، ما أن تبرهن دولة عن صداقتها للولايات المتحدة وغيرها من القوى العظمى وتظهر «أهليتها» لامتلاك السلاح النووي حتى يسمح لها بالانضمام إلى «النادي النووي»[٣٣]. وعلى الرغم من الطابع المتردد وغير الرسمي لهذه المقاربة، فهذا هو المنطق الذي يحرم الدول المعتبرة «دولاً مارقة» من ممارسة حقها في الاستخدام السلمي للتكنولوجيا النووية الذي نصت عليه المعاهدة.

كذلك قوّضت الدول الأعضاء في النادي النووي أسس النظام الحالي لحظر الانتشار بتشديدها على الأسلحة النووية في عقائدها العسكرية، وبإصرارها على الاعتماد على هذه الأسلحة كأداة رئيسة للردع. كذلك، فإن هذه الدول تحترم التزامها بجدول زمني للحد من التسلح، فضلاً عن برامج أميركا الجديدة لتطوير قنابل نووية صغيرة وغيرها من الأسلحة النووية.

السياسة الأميركية المزدوجة

في مجال حظر التسلح، تمارس أميركا على الصعيد الكوني سياسة مزدوجة. فهي تشيح بنظرها عن صديقتها وحليفتها الأوثق، إسرائيل، فيما تتبع هي نفسها سياسة نووية فاعلة. وهناك احتمال أن تطور قنابل نووية صغيرة في المستقبل القريب[٣٤]. وهذه السياسة متناقضة تماماً مع السعي لحظر السلاح النووي في العالم. ففيما يبذل الرئيس الأميركي وكبار مساعديه جهوداً حثيثة لمنع تطوير بلدان، كإيران وكوريا الشمالية، للسلاح النووي،

فإنهم يساهمون في شكل فاعل في تدعيم الاتجاه المعاكس. والحقيقة أن هذه هي واحدة من أصعب المشكلات التي تنطوي عليها السياسة النووية الأميركية الجديدة. فالإدارة الأميركية تقوم بتمويه الحدود بين الحرب التقليدية والحرب النووية. فهي تقول إن الحرب النووية ممكنة، وإنه ليس هناك واقعاً فرق بين إلقاء قنبلة تحوي على متفجرات تقليدية على العدو، وبين إلقاء قنبلة نووية. على أن تمويه الحدود الواضحة بين الأسلحة النووية وبين كل الأشياء الأخرى تهدد الاستقرار الاستراتيجي النسبي الذي طبع عالم ما بعد الحرب الباردة. إذ كان هناك في العقود الخمسة الأخيرة قواعد واضحة ومحددة إزاء الأسلحة النووية، وكان الافتراض السائد أن هذه الأسلحة هي للردع فقط، ولا يوجد أي نية لاستخدامها لأغراض أخرى. ولكن الإدارة الأميركية تحاول الآن خلق قواعد جديدة. وفي هذه المرحلة لا يزال من غير الواضح ما تقرر في نبراسكا. لكن بات واضحاً الاتجاه الذي تدفع نحوه إدارة بوش. فالسياسة الجديدة التي تعطي الشرعية لاستخدام الأسلحة النووية، تشجع البلدان الأخرى على تطوير الأسلحة النووية[٣٥].

وفي الوقت الذي تشتد الضغوط على برنامج إيران النووي، يبدو أنه ليس هناك اهتمام كبير بدراسة بعض القضايا المهمة التي تهدد نظام الحظر الحالي. في غضون ذلك، تبدو الولايات المتحدة مقتنعة بأنه حتى مع تشديد التفتيش، ليس هناك ما يمكن عمله لمنع إيران من الوصول إلى المراحل الأخيرة من امتلاك القدرة النووية. وتعتمد هذه السياسة على خلق العوائق عبر دفع بعض البلدان، وخصوصاً روسيا، إلى إعطاء إيران ما تحتاج إليه من تقنيات أو من خلال فرض عقوبات دولية. ولقد قاومت إيران، وهي التي تعرف تكتيكات الولايات المتحدة، هذه الضغوط الهادفة إلى دفعها للتوقيع على البرتوكول الإضافي من دون شروط ومن دون الالتزام الواضح من الوكالة الدولية للطاقة الذرية للسماح لإيران في المستقبل باستخدام الطاقة النووية للأغراض السلمية، وهو ما حرمت منه مرات عدة في الماضي. ومن الأمور التي حملت إيران أيضاً على رفض التوقيع على البرتوكول الإضافي الموقف الأميركي الغامض الذي أعلن أن توقيع إيران على البروتوكول ضروري، ولكنه ليس كافياً! وهذا يوحي بأنه ما أن توقع إيران على البروتوكول حتى يصبح لزاماً عليها أن تخضع للمطالب الأميركية اللاحقة والمؤدية إلى التخلي التام عن برنامجها النووي. لكن يبدو أن الولايات المتحدة قررت أن تجلس في المقاعد الخلفية لفترة تمنح في خلالها الفرصة لبعض الدول المعنية، وخصوصاً الاتحاد الأوروبي واليابان ليستخدموا رافعاتهم الاقتصادية في إقناع إيران بالقبول بالتشديد في التفتيش المفاجئ على منشآتها النووية.

طُوِّر النظام الحالي للحد من التسلح النووي والمتضمن في المعاهدة في الستينات في ظل عالم ثنائي القطبية. لكن الأمور تغيرت بشكل درامي منذ ذلك الحين. فهناك الآن ثلاث قوى نووية جديدة، على الرغم من عدم اعتراف المعاهدة بها. وتعرضت المعاهدة في السنوات الأخيرة لضغوط شديدة، وخضعت لتحديات جدية. وولّد قرار كوريا الشمالية بالانسحاب

من المعاهدة، والأخبار التي بدأت تنشر منذ شباط / فبراير ٢٠٠٣ حول مدى تقدم برنامج إيران النووي، مخاوف كبيرة لدى المجتمع الدولي. في المقابل، يمكن أن يشكل السعي الأميركي لإنتاج القنابل النووية الصغيرة ضربة قاصمة لنظام الحظر القائم.

وسط هذه التطورات، زادت العلاقات الشديدة التقلب بين إيران والولايات المتحدة، وخصوصاً إثر قيام المحافظين الجدد بالدعوة إلى تغيير النظام في إيران، من تعقيد الأمور. ولا تقتصر المشكلة على قابلية المعاهدة للتطبيق، بل إنها تشمل أيضاً القضايا الإقليمية الأوسع، بما في ذلك حق إيران بالحصول على التكنولوجيا المتقدمة. فعلى الرغم من أنه ربما لم تكن هناك من الجانب الإيراني شفافية كافية أو رهافة ديبلوماسية، وعلى الرغم من التصريحات الخطابية حول الأسلحة النووية وإسرائيل، فإن الحقيقة التي لا يمكن إنكارها تبقى أن إيران لم تخل بأي من التزاماتها المتصلة بالمعاهدة، وليس هناك أساس قانوني للحكم المسبق وحرمان تلك البلاد من حقها في الاستخدام السلمي للتكنولوجيا النووية. وهكذا يبدو أن الالتزام بنظام حظر الانتشار عبر اللجوء فقط إلى الضغط على برنامج إيران النووي أمر غير منصف وغير مبرر، إلا أن ذلك ليس محاولة للتنصل من مسؤولية إيران في المعالجة الملائمة للمخاوف الدولية عبر الشفافية الضرورية. وسيكون من الغباء التغاضي عن الجوانب المهمة المتعلقة بالحد من انتشار الأسلحة النووية، مثل المقاربة المزدوجة للمعاهدة؛ تلك المقاربة التي تسمح للبلدان الصديقة بعدم الالتزام بنصوص المعاهدة، فيما يتم الضغط على الدول الأخرى. ومن شأن هذا الاتجاه أن يزيد من الانشقاقات ومن الانسحابات كما فعلت كوريا الشمالية أخيراً.
أما النقطة الثانية، فتتعلق بالتزامات القوى النووية بالوفاء بتعهداتها التي نصت عليها المعاهدة والقاضية بحظر كامل للسلاح النووي. ولسوء الحظ، فإن القوى النووية لم تقم بما يكفي لإقناع الرأي العام الدولي بأنها تقوم بالتخلي عن الأسلحة النووية في نظمها القتالية. وأخيراً، فإن المساعي النووية الجديدة واحتمال قيام الولايات المتحدة بنشر القنابل النووية الصغيرة من شأنها أن تؤدي إلى تهميش نظام حظر التسلح الحالي. ومن دون الاهتمام المناسب بهذه القضايا، يبدو أنه ليس هناك أمل كبير ببقاء النظام الحالي لحظر التسلح النووي على قيد الحياة مستقبلاً.

(١) يجب أن يؤخذ في الحسبان أن إيران بحاجة إلى مصادر جديدة للطاقة، وأنها أعلنت عن خطة لإنتاج ٦٠٠٠ ميغاواط من الكهرباء من الطاقة النووية في السنوات العشر القادمة.

(٢) Valerie Lincy and Gary Milhollin, "Iran's Nuclear Program: For Electricity or a Bomb?" *New York Times*.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) على سبيل المثال يقول ناصر هاديان الإصلاحي والأستاذ في جامعة طهران: «تضمن هذه الأسلحة سيادة إيران الإقليمية وأمنها القومي... إننا نشعر أنه ليس في وسعنا أن نعتمد على العالم ليوفر لنا أمننا، وهذا ما يشعر به كل الأطراف» أنظر دوغلاس فرانز في **لوس انجليس تايمز**، ٤ آب/اغسطس.

(٧) Douglas Frantz, "Iran Closes In on Ability to Build a Neclear Bomb". *The Los Angles* Times August 4, 2003

(٨) المصدر نفسه.

(٩) المصدر نفسه

(١٠) Guy Dinmore, "Nuclear Arms At Heart Of US Relations With Tehran Leaders", *London Financial Times* July 15, 2003 Pg.3.

(١١) TEHRAN *(AFP)* Aug. 19.2003.

(١٢) *Wall Street Journal Europe* August 28, 2003.

(١٣) أنظر:
Greg. La Motte, Iran's Nuclear Ambitions Seen as Adding to Tehran's Prestige in Region, Cairo 06 Aug. 2003, *Voice of America*.

(١٤) المصدر نفسه.

(١٥) المصدر نفسه.

(١٦) المصدر نفسه.

(١٧) Michael Dobbs, "Pressure Builds for Pressure Builds for President to Declare Strategy on Iran", *The Washington Post*, June 15, 2003.

(١٨) Gregory F. Treverton, Intelligence: "The Achilles Heel of the Bush Doctrine Arms Control" *Today* July/August 2003.

(١٩) Mark N. Katz, Facing a nuclear-Armed Iran, US should strees deterrence, *Eurasia insight*, August 10, 2003.

(٢٠) Reuel Marc Gerecht, The Mullahs' Manhattan Project, *Weekly Standard*, June 9, 2.

(٢١) Mahmood Sariolgalam, "Understanding Iran: Getting Past Stereotypes and

Mythology", *The Washington Quarterly*, Autumn 2003, p 71.

(٢٢) أنظر على سبيل المثال:
Douglas, Frantz, "Iran Closes In on Ability to Build a nuclear Bomb" *The Los Angeles Times* August 4, 2003.

(٢٣) Pelicity Barringe, "Traces of Enriched Uranium Are Reportedly Found in Iran", *New York Times*, Aug. 27, 2003.

(٢٤) Reuel Marc Gerecht, "The Mullahs' Manhattan Project", *Weekly Standard*, June 9, 2003.

(٢٥) المصدر نفسه.

(٢٦) أنظر:
Louis Charbonneau, Is Iran sick of being a muclear have-not'? *The Dawn*, 30 July 2003.

(٢٧) جاء حديث لاريجاني الذي يرأس أيضاً إذاعة إيران الحكومية، في خطاب له أمام أساتذة الجامعة، رويترز ٢٥/٧/٢٠٠٣.

(٢٨) TEHRAN *(AFP)*. 19. 2003.

(٢٩) أنظر مقابلة علي رضا أكبري:
quoted in Baztab, http//216.55.151.46/index. asp? ID=6546& Subject = News.

(٣٠) TEHRAN *(AFP)* Aug. 19. 2003.

(٣١) NYT July 28, 2003.

(٣٢) Nasser Saghafi-Ameri, Mosabegheh Taslihate Hhasteie Hend va Pakistan: Didghahaye Iran va Syasathaye Ayandeh (The Nuclear Arms Race Between India and Pakistan: Iran Outlook and Future Policies), *Political and Economic Ettella'at*. No. 129 - 130, June - July, pp. 149 - 150.

(٣٣) بتعبير آخر يمكن الركون إلى فرنسا الديموقراطية في شأن الأسلحة النووية، فيما لا يمكن الركون إلى صدام حسين. فهو لا يمكن ردعه في شكل مؤكد. أنظر:

(٣٤) *Christian Science Monitor*, Aug. 6, 2003.

(٣٥) Reuven Pedatzur, "Blurring the nuclear boundaries", *Haaretz*, 12 August 2003.

السيد جلال دهقاني فيروز آبادي*

السياسة الخارجية الإيرانية: المسارات والإنجازات والثغرات

من الصعب جداً تحليل السياسة الخارجية في منطقة الشرق الأوسط في ظل تسارع وتيرة تطورات المنطقة، فضلاً عن معرفة وتحديد الثغرات ونقاط الضعف من قبل الباحثين.. ومع الإقرار بصعوبة هكذا دراسة والتأكيد على نجاح إيران على مدى العقدين الأخيرين، تهدف المقالة إلى دراسة وتحديد الثغرات في السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، أي تشخيص العقبات التي تحول أحياناً دون تحقيق بعض أهداف البلاد ومصالحها. وفي هذا الصدد، يتطرق الكاتب إلى مباني السياسة الخارجية المنشودة وخصائصها، ثم يقر إطاراً يقيّم من خلاله السياسة الخارجية الإيرانية، وينطلق منه في تحديد إحدى عشرة ثغرة، بعضها ناجم عن قيود طبيعية، والأخرى عن مشاكل هامشية غير حقيقية. وبحسب وجهة نظر الكاتب، فإن تراكم هذه المشاكل والعقبات جعل سياسة إيران الخارجية تبتعد عن الوضع المثالي المنشود. لذا لا بد من سد هذه الثغرات باعتباره السبيل الوحيد لتحقيق المزيد من النجاح.

ليس من السهل أبداً تقييم السياسة الخارجية للدول والحكم على مدى نجاحها أو إخفاقها وفشلها.. إذ لا يمكن، أولاً، البتّ بسهولة في شأن النتائج التي ستخرج بها السياسة الخارجية لما تنطوي عليه من أهداف وتطلعات من المحال تحقيقها على الأمد القصير. فلطالما حكم بالنجاح على أداء سياسة خارجية في نطاق أو موضوع معين. لكن الأيام كشفت في ما بعد بأن ذلك الأداء كانت له تبعات وآثار سلبية على المصالح الوطنية للبلاد؛ ثانياً، إن للسياسة الخارجية أهدافاً وأغراضاً متعددة ومختلفة، لذا من المحتمل أن تنجح في تحقيق قسم منها، وتفشل في تفعيل بعضها الآخر. من هنا صار توقع مدى النجاح والإخفاق النهائي للسياسة الخارجية منوطاً بالمقارنة بين هاتين المجموعتين من الأهداف. غير أن الحكم هنا يخلق أيضاً نوعاً آخر من المشاكل؛ ثالثاً، يصعب اختيار الضابط والملاك في تقييم النجاح والإخفاق، وذلك بسبب

* أستاذ مساعد في العلاقات الدولية بكلية الحقوق والعلوم السياسية في جامعة العلامة طباطبائي - طهران.

الإفتقار إلى ضابط ومعيار معين وموحد يتفق حوله الجميع. وبالتالي، فإن إطلاق الحكم العيني والتقييم غير القيمي يكون أمراً في غاية الصعوبة، إن لم يكن مستحيلاً.

مع ذلك، يمكن تقييم السياسة الخارجية للدول عبر تحجيم المشاكل المذكورة، لا سيما لدى بروز العقبة الأولى. إذ يمكن تحليل وقياس مدى النجاح والإخفاق من خلال إلقاء نظرة على السياسة الخارجية كمحصلة أداء عبر فترة متوسطة الأمد، وأخرى طويلة الأمد. بعبارة أخرى، يمكن تقييم السياسة الخارجية في زمن معين على أساس المقارنة. وفي ما يتعلق بالعقبة الثانية، فإن المقارنة بين نتائج ومكاسب السياسة الخارجية انطلاقاً من المبادئ والأهداف المحددة والمعلنة، وبين النجاحات والإخفاقات في تحقيق هذه الأهداف حسب مواضيعها المختلفة، ستمكن من إجراء عملية تقييم نهائي ونسبي . لذا إذا كانت درجة النجاح النهائي هي نصف بزيادة واحد، وتم اعتمادها كحد أدنى، فستسهل عملية تحديد مواطن القصور والإخفاق في السياسة الخارجية. ومع أن محللي السياسة الخارجية لا يلتقون عند ضابط موحد ومعين، فإنه يمكن اعتبار تأمين المصالح والأهداف الوطنية أصغر قاسم مشترك والضابط للتقييم. وعلى الرغم من أن مفهوم المصالح الوطنية يواجه انتقادات عدة، وربما استحال تقديم تعريف واحد يجري تعميمه على سائر الدول، فإن تقييم السياسة الخارجية لكل دولة على أساس الأهداف والمصالح المعلنة التي تعتمدها يعد امراً يتسم بالمنطق والإنصاف.

حملت سطور المحللين والكتّاب تقييمات مختلفة، وبل متناقضة عن السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية الإيرانية.. بعضهم وصفها بأنها غير ناجحة وغير فاعلة تماماً. إن هذه المجموعة التي تذهب إلى تحليل السياسة الخارجية الإيرانية من منظار واقعي ، تجعل المصالح الوطنية المعرّفة على أساس القوة المادية والمدعومة بمصداق واقعي على الأرض هي الضابط والمعيار، وترى أن إيران لم تعجز عن تحقيق نجاح ملحوظ في تأمين المصالح الوطنية فحسب، وإنما فقدت أيضاً كثيراً من مصالحها على الأمد الطويل . وعلى خلاف ذلك، يذهب أصحاب النزعة المثالية إلى القول بنجاح السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية، وأنها كانت بالمستوى المطلوب؛ هؤلاء الذين يعتبرون التمسك بالمبادئ والأهداف أهم ضابط للنجاح، يرون أن السياسة الخارجية نجحت في تأمين الأهداف والتطلعات.

إن هذه المقالة تهدف إلى معرفة ثغرات السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية الإيرانية على مدى العقدين الماضيين من خلال مبادئها وأهدافها المعلنة والمحققة. وخلافاً لوجهتي النظر المتفائلة والمتشائمة اللتين أشير إليهما ، يذهب مدون سطور المقالة إلى ضرورة تجنب النظر من زاوية واحدة أو اعتماد مبدأ الإطلاق في تقييم سياسة إيران الخارجية . فقد كانت السياسة الخارجية الإيرانية ناجحة في بعض المجالات والمواضيع، فيما رافقها الإخفاق في

بعضها الآخر، أي أن إيران بان عليها القصور في مسيرتها المتطلعة إلى تحقيق بعض أهداف سياستها الخارجية، بينما كان الإخفاق نصيبها في متابعتها وتحقيقها للبعض الآخر. لذا لابد في إطار تقييم السياسة الخارجية الإيرانية من تجنب منطق «إما الكل وإما لا شيء» و«أبيض أو أسود» واستناد عملية التحليل لمنطق كلا الأمرين.

إن أياً من النظرتين المتفائلة أو المتشائمة غير قادرة على الخروج بفهم صحيح ومعرفة واقعية للسياسة الخارجية الإيرانية. فبدلاً من اعتماد الواقعية البحتة أو المثالية البحتة في تحليل السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية، يجب النظر إلى الأمور نظرة واقعية كي يتم، فضلاً عن مصاديق النجاح، الوقوف على حالات الإخفاق والقصور واقتراح الحلول لتجاوزها.

وإلى إقرار المقالة بالنجاح الملحوظ في سياسة إيران الخارجية في الميادين المختلفة، فإنها تتناول بالبحث الثغرات التي أعاقت مسيرتها نحو تحقيق أهدافها ومصالحها.. لعل بالإمكان بحث موضوع تحديد ثغرات السياسة الخارجية الإيرانية من خلال طريقتين: مطالعة كل حالة بمفردها، أو التحليل النظري. على أن الطريقة الأولى تعتمد أسلوب استقراء حالات عدة من أداء السياسة الخارجية في الدوائر والمناطق المختلفة، وبالتالي يجري التقييم النهائي لمدى النجاح والإخفاق على أساس نتائج الدراسات التي خضعت لها الحالات. أما الطريقة الثانية القائمة على أسلوب القياس والمشاهدات، فإنها تتيح استنتاج فرضيات يمكنها أن تكون محل اختبار وتقييم في تحقيقات أخرى.

وبعد عرض سمات السياسة الخارجية المنشودة، تبادر المقالة عبر أسلوب المقارنة إلى تحليل نقاط الضعف والثغرات في السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بصيغتها المفاهيمية والنظرية. وفي ثنايا المقالة، يتم، وبما يتناسب وشأن الموضوع، الإستدلال بالحالات والمصاديق التي مرت بها السياسة الخارجية كشواهد على المدعيات. بعبارة أخرى، تعمد إلى تقديم وثائق ودلائل من طريق المقارنة بين الثغرات التي تتم الإشارة إليها.

وفي سياق تحديد عقبات وثغرات سياسة إيران الخارجية، يتم تدوين نقاط ومبادئ كثوابت يمكن تصنيفها كفرضيات لتحقيقات مستقبلية ضمن دراسات أخرى:

أولاً، إن السياسة الخارجية لا تقوم على عامل ومتغير واحد، بل هي حصيلة مجموعة من المتغيرات الوطنية والإقليمية والدولية. لذا يجب الإهتمام بهذه العوامل ككل في عملية دراسة ثغرات السياسة الخارجية الإيرانية؛

ثانياً، إن الدول تعمل دوماً من أجل تأمين مصالحها الوطنية، وجهودها مكرسة في تعاطيها الدولي من أجل تحقيق هذا الهدف، علماً أن المصالح الوطنية لكل دولة تتأثر

بالمنظومات غير المادية، كما هو تأثرها بالمنظومات والمصادر المادية، فضلاً عن أن لهويتها الوطنية دوراً رئيساً في تحديدها وتعريفها؛

ثالثاً، يتم تعريف هوية الدول من زاوية علاقاتها الاجتماعية، وعلى أساس المواءمات الداخلية والدولية؛

رابعاً، إن منهج الواقعية الصرفة عاجز عن تقديم تحليل منطقي وواقعي للسياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية الإيرانية؛

خامساً، لا يوجد بين المصالح الوطنية والمصالح الإسلامية تضاد أو تناف ذاتي ومنطقي، بل يمكن الجمع بينهما على صعيد التنفيذ والعمل. من هنا يمكن تعريف وتحديد سمات المصالح الوطنية للجمهورية الإسلامية الإيرانية في إطار النظام القيمي السائد في المجتمع الإيراني والخطاب السياسي السائد.

ضرورات السياسة الخارجة المنشودة

ينبغي على السياسة الخارجية تفعيل مجموعة من الضرورات والشروط المسبقة لتحقيق النجاح على الصعيد العملي والتنفيذي، أي أن نجاح السياسة الخارجية يستلزم تحقق الشروط المسبقة والظروف التالية التي لا يمكن من دونها تفعيل الأهداف والمصالح الوطنية.

معرفة وفهم التطورات الدولية: يمر النظام الدولي بمقتضى طبيعته المتجددة والمتطورة بتغيرات وتحولات مستمرة، ولا يمكن لبناته ووحداته السياسية التي يتألف منها تأمين أهدافها من دون الإلمام بأبعاده وفهمها. على أن أحد أهم تطورات النظام الدولي هو التحول الحاصل في طبيعة القوة وتوزيعها. فليس للدول أن تحافظ على قوتها الوطنية وإعادة تأهيلها - وهما من ضرورات السياسة الخارجية المنشودة - من دون معرفة سبل وأساليب حصول التغير في طبيعة وتوزيع القوة. ومن التغيرات الدولية الأخرى التي حدثت على الصعيد العالمي التطور في الخطاب من منطلق القوة. وهناك خلاف في وجهات النظر لدى المنظرين حول ما إذا كان التغير في طبيعة القوة يتبعه تغير في الخطاب من منطلق القوة أم أن تغير هذا النوع من الخطاب هو الذي يقود إلى تغيرات في طبيعة القوة. ومع ذلك، ينبغي للدول أن يكون لها فهم صحيح عن كل من التغيرين والتطورين إذا ما أرادت تدوين وتنفيذ سياسة خارجية ناجحة ومناسبة لها، حتى يمكنها، من خلال إعادة تأهيل القوة الوطنية، وفي إطار الخطاب من منطلق القوة السائد، متابعة وتأمين المصالح الوطنية.

لقد كانت القدرة النظامية ذات يوم مصدر القوة الوحيد، إذ كان لها القول الفصل في عملية التغيير في دائرة المواضيع المختلفة، بل كانت أداة بيد الدول لتأمين أهدافها، عسكرية كانت أم

مدنية. ومع مرور الوقت، بدأت تبرز القوة الاقتصادية بصفتها قوة مستقلة عن القوة العسكرية، وتضاعفت أهميتها حتى بات من المستحيل على الدول أن تبلغ أهدافها وتفعّل مصالحها الوطنية من دونها. غير أنه ظهر في السنوات الأخيرة، وتحديداً بعد انتهاء الحرب الباردة وانهيار الاتحاد السوفياتي، نوع آخر من القوة تولّد من ثورة الإتصالات وانفجار المعلومات حتى صارت القوة المعلوماتية ـ الاتصالاتية والمعرفية تمارس دوراً مؤثراً جداً في العلاقات الدولية والسياسة الخارجية.

إلى التغير الذي طرأ على طبيعة القوة، هناك تغيرات طرأت على الخطاب السائد في منطق القوة، والتي لابد للدول من مواكبتها وأخذها في الإعتبار. وإثر تشكيل اللبنات السياسية للدولة ـ الأمة في أوروبا بعد اتفاقيات وستفالي، قام النظام الوستفالي على أساس منطق القوة المحاسبة والمعاقبة. وهذا النمط من الحوار تمارس فيه القوة العسكرية دوراً أساسياً، وكان له التفوق والغلبة، حتى على صعيد الحياة الاجتماعية والفردية في داخل البلاد. فالقوة الحاكمة تحتاج، من أجل فرض إرادتها، إلى محاسبة وتأديب المتمردين. بعد ذلك ظهر خطاب منطق القوة المعتمد لمفهوم تقديم الهدايا، إذ يُعمد في هذا النمط من الخطاب إلى تشجيع وتقديم الهدية كوسيلة لفرض القوة بدلاً من المحاسبة والعقاب. وفي الحقيقة، فإن معاقبة المتمردين يعني عدم تمتعهم بالهدية. أما الخطاب الثالث، فهو خطاب قوة الإقناع؛ قوة لها طبيعة مرنة تعتمد أسلوب الإقناع والترغيب[1]. لذا، فإن للقوات العسكرية والقوة الميكانيكية أهمية وأداءً وتطبيقاً أفضل وأشمل في عصر تفوق خطاب القوة المجازية والمحاسبة. وفي عصر هيمنة خطاب القوة المشجعة، تحظى القوة الاقتصادية بأولوية وأهمية أكبر، فيما تتضاعف أهمية وضرورة قوة المرونة في مرحلة سيادة خطاب قوة الإقناع. وهكذا، فإن السياسة في خطاب القوة المجازية تكون من نوع سياسة الإجبار، وتكون في خطاب القوة المشجعة ذات طبيعة ترغيبية وتشجيعية، فيما يطغى طابع الإقناع على سياسة خطاب قوة الإقناع.

التقييم الذاتي: الشرط المسبق الثاني للسياسة الخارجية المنشودة هو التقييم الذاتي أو نقد الذات.. ينبغي على الدول دوماً أن تبادر، على أساس مصالحها وأهدافها والظروف المحيطة والخطاب السائد في العلاقات الدولية، إلى تقييم نفسها، وتعمد في إطار محصلة توجيه النقد لنفسها إلى وضع اليد على نقاط الضعف والخلل في سياستها الخارجية والتغلب عليها وتعزيز نقاط القوة. وبطبيعة الحال، لا يمكن للبلدان أن تقيّم نفسها من دون المعرفة الدقيقة والصحيحة للتطورات الدولية، خاصة مقولة القوة الغالبة. وخلاصة القول أن من المحال القيام بنقد الذات وتقييمها بعيداً من فهم حقائق العلاقات الدولية والوقائع الداخلية.

التأثير والتفاعل: تعد الإستفادة من الفرص المتاحة في الوقت المناسب وبأحسن صورة من الضرورات المهمة للنجاح في الميادين الدولية والسياسة الخارجية. ويجري تقسيم السياسة الخارجية للدول، على أساس الإمكانات والقدرات واستثمار الفرص، إلى ثلاثة أقسام: مؤثرة ومتفاعلة ومتأثرة.

تمتاز السياسة الخارجية المؤثرة بكونها صاحبة المبادرة والتنظيم، وأنها قادرة على خلق الفرص وسن القواعد. أما السياسة المتفاعلة، فهي غير قادرة على خلق الفرص، لكنها قادرة على استثمار الفرص التي يخلقها الآخرون بأفضل صورة. في مقابل هاتين السياستين، تقف السياسة الخارجية المتأثرة، إذ لا هي مؤثرة ولا هي متفاعلة، بل هي تستقبل الفعل وتخطط لتبدي رد فعلها بناءً على تصرفات باقي الأطراف. إن السياسة الخارجية التي تنتظر الفعل لا تمتلك القدرة حتى على استثمار الفرص المتاحة، ثم ما أكثر ما تتحول إلى جملة من الأخطار والتهديدات، أي أنها سياسة حرق الفرص وإثارة التهديدات. من هنا، فإن عامل النجاح في السياسة الخارجية يزداد مع تزايد نسبة الفعل والتفاعل فيها. وعلى العكس تقل درجة النجاح مع تزايد مدى التأثر في السياسة الخارجية.

خصائص السياسة الخارجية المناسبة

إذا عرّفنا السياسة الخارجية بأنها مشروع عام أو استراتيجي دونه أصحاب القرار في ذلك البلد مسبقاً في مقابل باقي الأطراف الدولية بغية تحقيق أهداف معينة ومحددة، فإن السياسة الخارجية الناجحة والمناسبة هي التي تمتاز بالخصائص الآتية[٢]:

التأثير والتفاعل: يمكن وصف السياسة الخارجية بأنها ناجحة إذا ما كانت تتسم بالتأثير والتفاعل. فإذا لم تستطع السياسة الخارجية استثمار الفرص المتاحة، وكانت طبيعتها من نمط رد الفعل فقط، فلن تكون ناجحة.

إن التأثر يجعل السياسة الخارجية تواجه نوعاً من الموت البطيء، مما يمنعها من متابعة الأهداف والمصالح الطويلة الأمد والاستراتيجية. وهذا في حين -كما تمت الإشارة إليه سابقاً- أن نجاح السياسة الخارجية قائم على أساس الأهداف والمصالح الطويلة الأمد، مع الإقرار بأن السياسة الخارجية المتفاعلة تظل في بعض الحالات عاجزة عن متابعة وتحقيق حتى الأهداف والمصالح على الأمد القصير.

وحدة الخطاب: تم تعريف الخطاب بأشكال مختلفة. فالمشرفون على صيغ الخطاب ينظرون للخطاب باعتباره ايديولوجيا، مع فارق أن الخطاب يختلف عنها في أنه لا يخلق خصائص نزعة التحجيم ومحاباة الحقيقة والنظرة الشمولية والإستيلاء، ولا يبرر النظرة

الضيقة والخاصة للعالم. ويعرّف لاكلاو وموفه الخطاب بأنه مجموعة مفاهيم تحمل مدلولات علم اللغة وتقف خلف المحاورة والكتابة[٣]. ويذهب لا كلاو إلى أن رسالة تحليل الخطاب تتمثل في الصيغة الكلاسيكية، وإضفاء صبغة الشفافية على عمليات التقنين الأساسية الحاكمة على محصلة توليد المعنى في مجال الحياة الإجتماعية[٤]. ويعتبر آخرون أن الخطاب هو نظام القيم والقواعد في مجال لغوي . وبحسب وجهة نظر ديفيد مارش وجيري استوكر، فإن الخطاب هو نفسه الأيديولوجيا بمعناها الإصطلاحي التقليدي، أي أنه ليس مجرد أفكار يعمد الأطراف الإجتماعيون من خلالها لتبيين وتبرير عملهم وفعلهم الإجتماعي المنظم، بل تتضمن أيضاً نشاطات المؤسسات والمنظمات على الصعيدين الإجتماعي والسياسي[٥]. لذا، فإن نظرية الخطاب تتناول مسألة إضفاء المعنى على الأفعال والأفكار الإجتماعية في الحياة السياسية، فيما يدرس تحليل الخطاب السبل الكفيلة بتمكين منظومة المعاني من اتخاذ صيغة عمل معينة[٦].

واستناداً لهذا التعريف للخطاب وتحليله، فإن الآراء العامة التي يتفق عليها الأطراف (لا القيم الفردية لأصحاب القرار) ونظام المعنى السائد في المجتمع تؤثر بمجموعها في سلوك السياسة الخارجية للدول. فالخطاب السياسي السائد في السياسة الخارجية يعد واحداً من العوامل المبلورة للسياسة الخارجية. وفي الحقيقة، فإن الخطاب السياسي هو قاعدة تجد السياسة الخارجية فيه معناها. وهو أداء أشبه ما يكون بـ «الصيغة» في نظرية النظرة الحديثة للواقعية . وانطلاقاً من كون الخطاب يمثل نقطة التقاء بين هويات لغوية مختلفة وسيالة (أو ما يسميه فيتغنشتاين «تلاعب الألفاظ») فإنه معرض على مدى الأيام للتغير في ظاهره وطبيعته.

نظراً لانطواء الخطاب السياسي على دلائل ومداليل ومعان متباينة، فإن مفاهيم، كالهوية الوطنية والمصالح والأمن القومي والنظام الدولي، وحتى الحكومة الوطنية، تتخذ معان مختلفة ومتباينة في ظل هيمنة خطاب معين. إن ضرورة وأهمية وحدة الخطاب في مجال السياسة الخارجية تتجلى أكثر فأكثر عندما نعرف أن التطورات والتغيرات الطارئة على صيغ الخطاب لا تبقى منحصرة في أطر الخطاب نفسه، بل تتعداه إلى الصعيد العملي وما يتركه من آثار مدهشة في السياسة الخارجية، وبالتالي، فإن وجود منظومة واحدة للمعاني أو وجود خطاب قوي يعد ضرورة حتمية لإضفاء حالة الإنسجام والتناسق على السياسة الخارجية، وصولاً إلى تفعيل الأهداف والمصالح الوطنية، فيما التنوع في الخطاب يقود إلى تشتت المناهج والسلوكيات.

المصالح الوطنية المعينة والمحددة: المعروف أن كل نظريات العلاقات الدولية

والسياسة الخارجية تقبل المبدأ القائل بأن الدول تهدف من وراء سياستها الخارجية إلى تأمين مصالحها الوطنية، ولا تختلف إلا في سبل تعريفها وتحديدها[٧]. فالنزعة الواقعية، بصفتها الخطاب الطاغي في السياسة الخارجية والعلاقات الدولية، تعتبر الدول أطرافاً ولاعبين غير اجتماعيين، وأن هويتها لا تعرّف من زاوية التعاطي الإجتماعي. لذا، فمصالحها الوطنية متولدة وممنوحة مسبقاً. وبالنتيجة، فإن لكل الدول "Pre- socil"

وعلى الرغم من التباين الذاتي والجوهري، فإن بينها مصالح محددة وأكيدة، وينصب تعاطيها في إطار النظام الدولي ومع باقي الدول فقط باتجاه تأمين هذه المصالح [٨]. في الجهة المقابلة، تذهب نظريات التفسير والتحليل، وخاصة الإستدلالية منها، إلى أن الدول هي موجودات اجتماعية، وأن هويتها هي تركيبة اجتماعية تحدد وتعرّف المصالح الوطنية لتلك التركيبات. إذاً فالدول ليست لها مصالح متولدة من الخارج وممنوحة مسبقاً، بل إنها تعرّف مصالحها في التعامل مع الآخرين وبصورة متباينة [٩].

على كل حال، تعمد الدول إلى تعريف ورسم مصالح وأهداف محددة في السياسة الخارجية وتعمل من أجلها. بعبارة أخرى، ينبغي على الدول، في إطار تحقيق مصالحها وأهدافها، أن تحدد بكل شفافية الأولويات - سواءً المنبثقة من الخارج أو من الداخل - بحيث تستطيع هي والآخرون فهمها بصورة صحيحة. من هنا، فإن نجاح السياسة الخارجية الصحيحة والفاعلة منوط بتعريف مصالحها الوطنية على أساس مبادئ ومتطلبات وتطلعات الناس بكل وضوح ودونما غموض وتصنيفها حسب الأولوية.

الأهداف المحددة والأولويات المصنفة: إن كل الدول تتابع على صعيد سياستها الخارجية مجموعة من الأهداف والنقاط المعينة التي تعكس احتياجاتها ومتطلباتها وتطلعاتها الداخلية[١٠]. ويلاحظ المتتبع للأدب السياسي فهمين للأهداف الوطنية. فبعض الكتّاب يعتبر الأهداف الوطنية أوسع من المصالح الوطنية وتشمل كل مبادئ وتطلعات الشعب من دون الأخذ بمسألة القدرة على تفعيلها وتنفيذها. وفي هذه النظرة تكون المصالح الوطنية المعنى الأخص للأهداف الوطنية، وتتضمن مجموعة من المبادئ والتطلعات الوطنية التي يمكن تحقيقها ضمن إطار القدرة الوطنية. أما النظرة الثانية، فيتم فيها تعريف المصالح الوطنية على أنها أوسع من الأهداف الوطنية التي هي مصاديق للمصالح الوطنية بطبيعتها التجريدية. بعبارة أخرى، ومن أجل منح المصالح الوطنية المصداقية، فإنهم يعرّفونها في إطار الأهداف الوطنية. أما هذا المقال فسيتبنى المعنى الأخص للأهداف الوطنية، وسيستفيد من مصطلح «أهداف السياسة الخارجية» درءاً لأي نوع من الغموض في المفاهيم.

فضلاً عن ضرورة أن يكون الأفق العام لمبادئ وتطلعات السياسة الخارجية محدداً بالنسبة لأي بلد، فلا بد من أن يكون ملموساً أيضاً ليمكن متابعته وتأمينه. إن السياسة الخارجية تكون بناءة إذا ما أخذت في الإعتبار عناصر المصالح الوطنية المتمثلة في القدرة الوطنية والمحيط والظروف الخارجية، وصولاً إلى أهدافها. وإذا ما اعتبرنا أن المصالح الوطنية هي ترجمة لمبادئ وتطلعات الشعب، فمن الطبيعي أن يجري تعريف أهداف السياسة الخارجية بحيث تنطبق وتتماشى مع تلك المبادئ والتطلعات. لذا، ليس من النجاح في شيء أن يتم اعتماد أهداف لا تنسجم مطلقاً مع المتطلبات والأهداف السامية للشعب، وإن تحققت.

في الوقت ذاته، لا يكفي تعريف الأهداف الوطنية على أساس المصالح الوطنية. إذ إلى أخذ المصالح الوطنية في الإعتبار، ينبغي الالتفات إلى قدرات ومؤهلات البلاد في تأمين الأهداف الوطنية. إذ إن تحديد أهداف خيالية في السياسة الخارجية لا يدل على نجاحها ورفعتها، ذلك أن ضابط وملاك النجاح هو حجم ودرجة تحقيق أهداف السياسة الخارجية. لذا، إذا حدد أحد البلدان أهدافاً معينة لسياسته الخارجية لا يمتلك القدرة على تحقيقها وتأمينها، وهي أكبر من قدراته وإمكاناته الوطنية، فإنه سيواجه الفشل على صعيد العمل والتنفيذ. وبما أن الأهداف الخارجية تتأتى من خلال التعامل والتعاطي مع دول أخرى، فإن تحديدها يستدعي إلى جانب العاملين المذكورين، الأخذ بمتغيرات الحالة وظروف النظام الدولي والمحيط الخارجي. فربما يكون للبلد أهداف سامية، ويمتلك في الوقت نفسه القدرة اللازمة لتحقيقها، لكنه لا يستطيع تفعيلها عندما يدخل معترك المنافسة مع باقي الأطراف. وبالتالي، فإن على الدول، وفي إطار تعريف أهداف السياسة الخارجية، أن تأخذ في الاعتبار الوسط الخارجي والدولي والقيود التي تفرضها المتغيرات الآنية وباقي الأطراف. ومن بين هذه المتغيرات البيئية، يمكن الإشارة إلى هيكلية النظام الدولي والنظام الإقليمي المتفرع، وسلوك الأطراف الدوليين -سواءً الدول أم المنظمات- والخطاب من منطق القوة السائد في الميادين العالمية.

تبني استراتيجية مناسبة: تنطلق الدول في اعتماد منهجيتها واستراتيجيتها العامة للسياسة الخارجية، من احتياجاتها وقدراتها الوطنية والظروف الدولية، وصولاً إلى أهدافها ومصالحها الوطنية[١١]، علماً أن السياسة الخارجية ستفلح في مسيرتها إذا اتخذت منحى واستراتيجية مناسبين يتماشيان مع المصالح الوطنية والظروف الداخلية والدولية. عموماً، يمكن رسم أربع استراتيجيات عامة في السياسة الخارجية: إنعزالية، وعدم انحياز، ومحايدة، إضافة إلى الاتحاد والائتلاف. على أن لكل من هذه الاستراتيجيات ضروراتها ومقوماتها الخاصة التي لا يمكن لسياسة الدول أن تنجح فيها ما لم تمتلك تلك المقومات أو تحققها. فعلى سبيل المثال، تستلزم استراتيجية الإنعزال المنضوية على خيار الابتعاد عن الشؤون الدولية توافر الموقع الجغرافي النائي واعتماد مبدأ المحافظين في السياسة الخارجية،

أي بمعنى الرضا بالوضع القائم والنظام الموجود. من هنا، لا تعد استراتيجية الإنعزال مناسبة للدول التي تقع في منطقة جيوبوليتكية حساسة أو تنتهج في سياستها الخارجية مبدأ إعادة النظر، وهي لا تؤمن مصالحها الوطنية. وإذا ما اعتمدتها ، فالفشل حليفها.

إستخدام الوسائل المناسبة: على الرغم من أن الأهداف والمصالح الشفافة وتبني الاستراتيجية المناسبة في السياسة الخارجية أمر ضروري بالنسبة لتحقيق النجاح، فإنه غير كاف.. فما أكثر الدول التي صاحبها الفشل في سياستها الخارجية، على الرغم من أهدافها السامية ومنحاها المناسب ووحدة خطابها، ذلك أن تحقيق الأهداف يستلزم إلى جانب العوامل أعلاه إختيار وسائل مناسبة وفاعلة. والحقيقة أن أهداف السياسة الخارجية هي التي تحدد وسائلها، أي أن الدول تقوم، انطلاقاً من أهداف سياستها الخارجية، باختيار الوسائل المناسبة لتحقيق تلك الأهداف. غير أن مساراً معكوساً يفرض نفسه أحياناً على السياسة الخارجية، بحيث تكون الوسائل هي المحددة للأهداف، أي أن تعمد الدول إلى تحديد أهدافها استناداً إلى ما تمتلكه من وسائل وأدوات قدرة(١٢).

على هذا الأساس، ينبغي أولاً، من أجل إنجاح السياسة الخارجية، اختيار الوسائل استناداً للأهداف؛ ثانياً أن تتناسب هذه الوسائل مع الأهداف. إن فائدة وفاعلية الوسائل الرباعية للسياسة الخارجية ـ الديبلوماسية والقوة النظامية والثروات الاقتصادية والأدوات الثقافية الإعلامية ـ في المواضيع المتباينة والمختلفة منوطة بقيام الدول، إلى جانب الإستفادة من الوسائل الأربعة في آن واحد، بخلق تناغم وانسجام في ما بينها ضمن إطار طبيعة الدائرة الموضوعية والظروف الدولية وخطاب القوة السائد. ومن البديهي أن الوسائل غير المتناسبة مع الأهداف الوطنية ومن دون الأخذ بطبيعة المواضيع وحوار القوة سيحول دون بلوغ الأهداف، وسيخلق المتاعب والعقبات.

واليوم، يقرّ الجميع تقريباً بأن النظام الدولي ليست له هيكلية قوة واحدة، بل له هيكليات مختلفة، إذ لا تمثل العسكرتارية في مثل هذا النظام النوع الوحيد للقدرة ولا تمتلك الإمكانية على التحول إلى أنواع القدرة الأخرى. على الصعيد الدولي، وإلى جانب توزيع القوة العسكرية، فإن القوة الاقتصادية والمعلوماتية هي الأخرى موزعة، بحيث تبلورت على أساسها هيكليات متباينة ومختلفة. لذا، فإن الدوائر الموضوعية المختلفة تمتلك أنواعاً مختلفة من القدرات التطبيقية والفاعلة، وبالتالي على الدول اعتماد وسائل تتناسب وهيكلية القوة التي تمتلكها، وصولاً إلى تحقيق النجاح في مختلف مجالات سياستها الخارجية. وعلى هذا الأساس لن تكون الوسائل العسكرية ناجعة في المجالات ذات الطبيعة الاقتصادية. كما لن تنفع وسائل القوة المجازية وسياسة الجبر والقوة في خطاب الإقناع أو سياسة الإقناع القائمة على الحوار والمناورة والمصالحة، وبتعبير أشمل على الديبلوماسية.

الموازنة والمؤامة بين الأهداف الوطنية[١٣]: كما أسلفنا آنفاً، فإن للسياسة الخارجية مصالح وأهدافاً مختلفة (الدفاع عن النفس ووحدة الأراضي والإستقلال والرفاه الاقتصادي) تجري متابعتها في مختلف المواقع وفي مقابل دول مختلفة. إن السياسة الخارجية تكون ناجحة إذا ما استطاعت بداية أن تواءم بين الأهداف والمصالح المختلفة، وأن تحول دون بروز تضاد وتناقض في ما بينها، وأن تعمد في حال بروز تضاد وتزاحم في ما بينها إلى إزالة نقاط التضاد عبر اعتماد مبدأ الأولوية حسب الضرورة والأهمية وعلى أساس قاعدة «التوسع والتدرج».

إن الأهداف والمصالح الوطنية تمتاز، إلى جانب كثرتها، بالوحدة والعمومية. إذ يستدعي تأمينها إيجاد توازن بين الأجزاء والعناصر المختلفة . وعلى الرغم من أن لكل دولة أولوية وأرجحية في أهدافها ومصالحها الوطنية، استناداً إلى احتياجاتها وظروفها الداخلية والخارجية، فإن كلاً منها يتابع تلك الأهداف في آن واحد ويخصص لها المصادر اللازمة. وفي كل الأحوال، فإن وضع بعض الأهداف والمصالح الوطنية في قائمة الأولويات لا يعني بالضرورة تجاهل بقية الأهداف والمصالح الأخرى، بل إن تأمين أحد الأهداف أو المصالح بنجاح وبشكل تام على حساب بقية الأهداف والمصالح لا يعد إخفاقاً في السياسة الخارجية فحسب، وإنما يعد أيضاً واحداً من علائم ودلائل الهزيمة. إن عدم التوازن في الأهداف والمصالح الوطنية يمكن أن يقود في النهاية إلى التفريط بالمصالح الوطنية، وحتى بثروات البلاد.

إلى ذلك، تزيد المتابعة المتزامنة والمتوازنة للمصالح والأهداف الوطنية على الصعيد العملي من احتمالات التضاد والتناقض في ما بينها . على سبيل المثال، يستلزم تأمين الأمن القومي، بصفته أحد المصالح الحيوية للبلاد، زيادة القدرة العسكرية في وقت تتضمن سياسة نزع الأسلحة أو فرض الرقابة على عمليات التسلح خفض القدرة العسكرية ، الأمر الذي يعكس تضاداً وتناقضاً بين الهدفين. على أن من الممكن إزالة هذا التناقض والتضاد عبر سبل عدة، منها تصنيف الهدفين من الناحيتين التراتبية والزمانية. غير أن من المستحيل تفعيل هذا الأمر دوماً . لذا ينبغي على الدولة أن تنتخب منهجاً عقلائياً من خلال تقييم حجم الضرر والفائدة واتخاذ قرار عقلائي حتى تمحو آثار هذا التناقض. عموماً، إن وجود التضاد والتناقض بين الأهداف في منظومة السياسة الخارجية يجعلها تواجه الفشل والإخفاق.

هيكلية التخطيط ووحدة التقرير: إن هيكلية اتخاذ القرار والتخطيط يعنيان سلسلة المراتب والموقع اللذين ينبغي لمؤسسات القرار وأصحابه والمخططين الأخذ بهما أثناء عملية تدويل السياسة الخارجية وتنفيذها. وغالباً ما يجري تعريف وتحديد هيكلية اتخاذ القرار

للسياسة الخارجية في الدستور. على أن اتخاذ القرار في السياسة الخارجية يقوم به لاعبون على الصعيد الفردي والمؤسسي والمنظماتي، وكل منها له موقعه الخاص في بوتقة اتخاذ القرار. وعليه، فإن محصلة اتخاذ القرار تتأثر بأداء هيكلية اتخاذ القرار، ما يؤثر في مسيرة السياسة الخارجية. غير أن القرارات هي معلول المناورة والمصالحة بين اللاعبين ومؤسسات القرار، والتي يقوم كل طرف منها بجزء من هذه المهمة، وصولاً إلى النتيجة المرجوة. ومن أجل ذلك اعتبر اتخاذ القرار والتخطيط مسعى جماعياً، كما يعتبر خيار الإنتخاب حادثاً مشتركاً(١٤).

بناءً على ذلك. كان من الضروري توحيد هيكلية اتخاذ القرار بغية تحقيق النجاح في السياسة الخارجية. على أن نجاح الدولة في تنظيم وتنفيذ السياسة الخارجية منوط باتخاذها هيكلية موحدة ومتناسقة للقرار. ويتم تعيين أصحاب ومؤسسات القرار وتعريف موقع كل منها على النطاق المنظماتي والبيروقراطي.

إن الهيكليات المتعددة لمنهجية التخطيط وآليات اتخاذ القرار تقود إلى سياسات وقرارات متضادة ومتناقضة، ما قد يسوق السياسة الخارجية نحو العشوائية والتخبط في القرارات، وبالتالي نحو هاوية الفشل. وإذا ما عرّفنا التخطيط واتخاذ القرار بأنهما محصلة تتحول فيها المؤسسات إلى معلومات للسياسة الخارجية، فإن الهيكليات المتعددة الأغراض في مجال التقرير والتخطيط ستتولد عنها قرارات وسياسات متعددة لا تواؤم ولا تنسيق بينها.

وفي السياق ذاته، يقود تعدد هيكليات التقرير والتخطيط إلى تبلور مراكز متعددة لهما، الأمر الذي يخل بانسجام ووحدة السياسات والقرارات. إذ إن كلاً من هذه المراكز المتعددة التي عملت في إطار وحدات مستقلة غير متصلة بعضها ببعض ضمن منظومة موحدة، عمد، واستناداً لما تمليه مصالحه وأهدافه، إلى اتخاذ قرارات ووضع خطط تفتقر للتناغم والانسجام اللازمين، بحيث يقود كل منها على أرض الواقع إلى تفنيد وإخواء الآخر.

من الضروري الالتفات إلى أن المنظومة الموحدة لا تعني التقرير والتخطيط المركزيين وغير الديموقراطيين. فكما هو معروف، فإن مجتمع اليوم يتألف من مجموعة كتل مختلفة يتابع كل منها مصالحه الخاصة. أضف إلى ذلك أن هيكلية الحكومة والقدرة مركبة، بحيث إن لكل من المنظومات والبيروقراطيات المنظمة تعريفاً خاصاً بها للأداء والمهمات والصلاحيات إذا ما تم فصل القوى وتقسيم العمل. وقدحصل مثل هذا الفصل للمهمات وتقسيم العمل في جهاز السياسة الخارجية للدول. إلا أن المهمة، كما أشير إنفاً، تكمن في تعريف وتحديد موقع وأداء كل من هذه المنظومات في سلسلة المراتب وهيكلية اتخاذ القرار كي تمارس دورها ضمن دائرة صلاحياتها وواجباتها واتخاذ القرار بشأن الإرتباط مع سائر المؤسسات والمنظمات.

الاعتماد على الأسس: تمتاز السياسة الخارجية المناسبة بأنها تكون ذات أسس في

المنظومات المؤسسية والبيروقراطية، بحيث يحمل كل منها جزءاً من مهمة التخطيط واتخاذ القرار، وبما يتناسب مع صلاحياته ومهماته. ومن خلال تعريف وتحديد دورها ودور أصحاب القرار بمختلف أنماطهم في منظومة اتخاذ القرار، تحول هذه البيروقراطيات والمؤسسات دون أن تنحى عملية رسم الخطط والسياسات منحى شخصياً وفردياً، وتخلق نوعاً من المنهجية المنظماتية في اتخاذ القرار تؤول في النهاية إلى استمرار وديمومة السياسة الخارجية[١٥]، وبالتالي، فإن تغيير الأفراد وأصحاب القرار لن يقود في هذه الحالة إلى تغيير فوري وكبير في السياسة الخارجية لأن القيود المنظماتية والبيروقراطية هي التي تحدد مساحة المناورة وتأثير الأشخاص وأصحاب القرار الفرديين. على أن السياسة الخارجية المناسبة تشهد، إلى استمراريتها، تغيرات تكون عادة تدريجية وتتسم بالبطء، إذ تتحول ضمن خطة زمنية طويلة الأمد تقريباً إلى تغيرات عميقة وجوهرية.

التخطيط المنطقي: يجب أن تكون محصلة التخطيط في السياسة الخارجية المناسبة منطقية ومنتظمة. على أن المراد من (المنطق) هنا ليس اتخاذ قرار عقلاني قائم على أساس العقلانية المطلقة أو المقيدة المعروفة في نظريات اتخاذ القرار، وإنما مراعاة المراحل المختلفة في محصلة التخطيط بصورة منطقية ومتوالية. وفي السياسة الخارجية المنطقية يجب مراعاة هذه المراحل تبعاً لتراتبيتها: معرفة المسألة والموضوع، وتنظيم المعلومات والبيانات بشأن الموضوع، والتخطيط، وتنفيذ السياسات والقرارات. ويذهب محللو السياسة الخارجية إلى ضرورة مراعاة المراحل التالية في عملية رسم السياسة الخارجية:

- تحديد وتعيين قيم أساسية بصفتها ضابطاً للعمل؛
- تعيين المتغيرات ذات العلاقة في حال اتخاذ القرار؛
- تقييم وقياس المتغيرات الدخيلة على حساب الضوابط والمعايير المعينة؛
- تحديد الهدف؛
- تعيين واعتماد استراتيجية مناسبة وصولاً إلى الهدف؛
- إتخاذ القرار من أجل التنفيذ؛
- الشروع في التنفيذ وتقييم المعطيات والنتائج على أساس ضوابط وقيم أساسية[١٦].

على الرغم من أن هذا النوع من التخطيط والبرمجة يعد مثالياً ويصعب تفعيله على الصعيد العملي، لكن كلما كانت آفاق التخطيط قريبة من هذا المستوى من المثالية، تضاعفت احتمالات النجاح والتوفيق. لذا، ينبغي للمبرمجين وأصحاب القرار السعي لمراعاة هذا الترتيب وهذا التوالي كي يتوصلوا على صعيد العمل إلى نتائج ومكاسب إيجابية ومناسبة.

ثغرات السياسة الخارجية الإيرانية

لعله بات من الواضح ما هي معايير قياس وتقييم السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية الإيرانية في ظل المعطيات المذكورة آنفاً. من هنا، يتم السعي في هذا الجزء من البحث إلى تبيين وتحليل العقد والعقبات التي أبعدت السياسة الخارجية الإيرانية عن الوضع المطلوب والمثالي، وذلك ضمن مجموعة مختلفة من الثغرات. بيد أنه لابد من التأكيد مجدداً على أن تحديد هذه الثغرات لا يعني تجاهل مكاسب السياسة الخارجية الإيرانية، بل هي تجسيد لنقاط الضعف التي يعني تجاوزها جعل السياسة الخارجية تقترب من النمط المثالي وتزايد درجة نجاحها.

تنوع الخطاب: تبلور خطاب هيمنة الدولة خلال مسيرة الثورة الإسلامية بعد أن أعيد وضع تعريف أساسي في دائرة السياسة الداخلية والخارجية، وقدم ضوابط مختلفة لتعريف «النفس» و«الآخر» على الصعيد الإقليمي. لذا ظهر في خضم مقولة الثورة الإسلامية خطاب مميز للسياسة الخارجية تجسد، من خلال منظومة معانيه، سلوك السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية الإيرانية. فقد شهد خطاب الثورة الإسلامية على مدى ثلاثة وعشرين عاماً الماضية تطورات ظاهرية وجوهرية تبدلت وتغيرت إثرها أيضاً تفاصيل السياسة الخارجية، علماً أن كلاً من أنواع الخطاب قام على أساس النظام السائد في المجتمع والمراكز والعناصر، وأعاد تعريف المفاهيم المفصلية، بما يتلاءم مع مفاهيمه. لذا ظهرت، على مدى أكثر من عقدين مقولات مختلفة في دائرة السياسة الخارجية قامت، وبصور مختلفة، بتعريف وإعادة تعريف السياسة الخارجية وعناصرها المتمثلة في المصالح الوطنية والقدرة الوطنية والأمن القومي والهوية والسيادة الوطنية والنظام الدولي، وحتى الحكومة الوطنية، والتي تلبست بمعان ومداليل متباينة في كل نوع من أنواع الخطاب[١٧].

إن التطورات والتغيرات التي طرأت على الخطاب لم تتقوقع في أطرها، بل تركت بصماتها العميقة والعجيبة أيضاً في واقع السياسة الخارجية. لذا، فإن التحول الحاصل في خطابها قاد إلى تغير أيضاً على صعيد تنفيذ السياسة الخارجية. على أن تنوع الخطاب في السياسة الخارجية الإيرانية لا يعد عيباً ونقصاً في السياسة الخارجية، بل هو نابع من عدم تمكن أحد هذه الخطابات من فرض كلمته، ما يوحي بوجود خلل وعيب فيها. في هذا السياق يمكن القول إن أي خطاب لم يتفوق على غيره في السياسة الخارجية الإيرانية، وإنما سادها في آن واحد خطابات متعددة. وهذا التنوع في الخطاب يخلق عقبات أمام عملية تدوين وتنفيذ سياسة خارجية منسجمة وموحدة في جهاز السياسة الخارجية ويجعلها على صعيد العمل مفتقرة إلى إيقاع متناسق ومتوائم، مع الأخذ في الإعتبار أن تعددية المناهج هذه تقلل من عوامل نجاح

السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية الإيرانية. وخلاصة القول أن عدم تفوق مقولة واحدة خلال مرحلة ما يقود إلى عدم تحديد منهجية معينة للسياسة الخارجية فيها، وبالتالي يطغى التشتت وعدم التناسق على سلوك السياسة الخارجية في هذه الحال.

وعلى مدى سنوات ما بعد انتصار الثورة الإسلامية وقيام الجمهورية الإسلامية الإيرانية، مثّل مفهوما المثالية والواقعية أقوى مفاهيم السياسة الخارجية الإيرانية. فالخطاب ذو النزعة الواقعية المندرجة ضمن دائرة أسرار الواقعية الكلاسيكية يؤكد على أولوية المصالح الوطنية والقوة الوطنية. بعبارة أخرى، تشكل القوة والمصالح الوطنية مركز الثقل في هذا المفهوم والخطاب، وتدور كل القرارات والسياسات حول هذا المحور. أما خطاب النزعة المثالية القائمة على الأيديولوجيا الإسلامية والمصالح الدينية، فينقسم إلى أربعة مفاهيم فرعية، هي الأصولية والمركزية المحورية والنزعة العملية، إضافة إلى الليبرالية. إن تأريخ وأداء السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية الإيرانية يدلان على أن أياً من تلك المفاهيم لم يفرض سيطرته، ولم تكن له كلمة الفصل في أي من المراحل، بل دخلت جميعها في منافسة قريبة لبلوغ هذا الموقع. ويعد هذا التناحر والتنوع في الخطابات إحدى آفات السياسة الخارجية الإيرانية، نظراً إلى ما يستتبعه من تنوع في السلوك[١٨].

غياب تعريف شفاف للمصالح الوطنية: يعتبر عدم توافر تعريف دقيق وشفاف للمصالح الوطنية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، سبباً في تنوع خطابات السياسة الخارجية، ذلك أن المصالح تأخذ معانٍ ودلالات مختلفة ومتباينة في ظل اختلاف الخطابات. وقد قلنا بأنه لم يكن هناك تفوق لخطاب على غيره، بالتالي لم يصدر تعريف موحد للمصالح الوطنية ليكون دليلاً لخطوات السياسة الخارجية. وكما أوضحنا، فإن المصالح الوطنية تم تحديدها استناداً للهوية التي يعرّفها كل بلد لنفسه في هذا المجال. وفي الحقيقة، فإن هذه الهوية هي أيضاً أداة اجتماعية ومفاهيمية تتبلور في منظومة المعاني والمفاهيم الخاصة. إذاً إن لنمط الخطاب دوراً مؤكداً لا يمكن إنكاره في تعريف وتعيين المصالح الوطنية. إذ إن عدم تبلور خطاب شامل تنضوي تحته المفاهيم الفرعية المختلفة في السياسة الخارجية لم يعقد عملية وضع تعريف شفاف للمصالح الوطنية فحسب، بل عقد أيضاً من عملية تصنيفها حسب الأولوية.

لقد اعتبر بعض محللي السياسة الخارجية الإيرانية الغموض وعدم تحديد وتعيين المصالح الوطنية السبب في بروز التناقض والتضاد بين المصالح الوطنية والمصالح الإسلامية[١٩]. واعتبر بعضهم أن عدم التوائم بين هاتين المجموعتين أحاط تعريف المصالح الوطنية بهالة من الغموض والخلل. وعمدت هذه المجموعة من الباحثين إلى تحليل السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية الإيرانية من منظار الواقعية الذي يقدم المصالح الوطنية أو

يعتبرها مصاديق عينية، وينظر إلى الأطراف في مجال السياسة الخارجية بأنهم يسعون فقط إلى متابعتها وتحقيقها. بعبارة أخرى، يعد النظام الدولي والعلاقات الدولية مجالاً استراتيجياً يشتد فيه تنازع الدول من أجل زيادة قوتها وقدرتها إلى الحد الأقصى.

إن هذه النظرة تواجه اليوم انتقادات جادة من الأقصى، ذلك أن كثيراً يرون بأن المصالح الوطنية متأتية من التعامل والتعاطي الاجتماعي بين الدول، وأن الهوية الوطنية للبلدان التي تتأثر بمنظومة معانيها وقيمها لها دور مفصلي في تعريف المصالح الوطنية[٢٠]. من هنا، فإن الدين الإسلامي هو جزء من الهوية الوطنية الإيرانية، وبالتالي، فإن المصالح الدينية جزء لا يتجزأ من المصالح الوطنية. والأوسع من ذلك أنه حتى في إطار النزعة الواقعية، فإن المصالح الدينية لا تتنافى مع المصالح الوطنية من الناحية المنطقية والجوهرية، سوى أن من الممكن ظهور نوع من التزاحم في ما بينها على صعيد الواقع، الأمر الذي يمكن معالجته من خلال اعتماد أسلوب التصنيف حسب الأولوية التراتبية والزمانية. لهذا، فإن عدم شفافية المصالح الوطنية للجمهورية الإسلامية الإيرانية ناجمة عن الإفتقار لخطاب موحد لسياستها الخارجية، وعن التباين في وجهات النظر وتصارع النخبة وأصحاب القرار في جهاز الدبلوماسية الخارجية والهيكليات المتعددة لاتخاذ القرار، وعدم اعتماد مبدأ الأولوية في تصنيف المصالح الوطنية والمصالح الدينية، قبل أن تكون ناجمة عن التضاد بين المصالح الإسلامية والمصالح الوطنية. وبالنتيجة، فإن تذليل هذه العقبات يستلزم رفع الغموض عن المصالح الوطنية والتعريف الدقيق والمنطقي.

أولاً، ضرورة الخطاب الموحد للسياسة الخارجية؛

ثانياً، ضرورة توافر الإجماع الظاهري والجوهري بشأن عناصر ومقومات المصالح الوطنية لدى النخبة وأصحاب القرار؛

ثالثاً، إعتماد مبدأ التصنيف حسب الأولوية التراتبية والزمانية لمفاهيم المصالح الدينية والمصالح الوطنية؛

رابعاً، لابد من تبلور صيغة موحدة لاتخاذ القرار والتخطيط على أساس الدستور.

عدم تعريف الأهداف الوطنية وتصنيفها حسب الأولوية: إن تنوع واختلاف الخطابات وعدم شفافية المصالح الوطنية واختلاف رؤى النخبة وأصحاب القرار في السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية الإيرانية قادا إلى عدم تعيين وتعريف أهداف السياسة الخارجية وتصنيفها حسب الأولوية. وعلى الرغم من أن هذه العناصر قد تقود إلى أزمة تحديد الأهداف، فإن تجلي هذه الثغرة في السياسة الخارجية الإيرانية أوسع وأكثر شيوعاً. إذ إن وجود الأهداف الإسلامية والوطنية في سياسة إيران الخارجية المنبثقة عن طبيعة النظام

السياسي للجمهورية الإسلامية وعدم تصنيف عناصر المصالح الإسلامية والمصالح الوطنية حسب الأولوية أسهم في ظهور أزمة في تعريف أهداف السياسة الخارجية[٢١].

وكما أشرنا آنفاً ، فإن أهداف السياسة الخارجية هي ترجمة حرفية للمصالح الوطنية في السياسة الخارجية . لذا من الصعب جداً، إن لم يكن من المستحيل، ترجمة المصالح الوطنية إلى أهداف واضحة ومحددة على صعيد السياسة الخارجية ما لم يجر تعريف تلك المصالح بوضوح ودقة . وعلى الرغم من عدم وجود تناف وتضاد جوهري ومنطقي بين الأهداف الإسلامية (وحدة العالم الإسلامي ، ودعم المستضعفين ومكافحة المستكبرين ، والدفاع عن حقوق المسلمين، ودعم الثورات التحررية) والأهداف والوطنية (صون النفس ، والأمن القومي ، والإستقلال ، ووحدة الأراضي والوضع الاقتصادي الجيد) فإن تأمينها على صعيد السياسة الخارجية يستلزم تصنيفها حسب الأولوية وجدولتها زمنياً على أساس القدرة الوطنية ومدى الضرورة والآنية من الناحية التراتبية والزمنية، وهو أمر يعنى به التخطيط .

وتفيد الدلائل والقرائن بأن أهداف السياسة الخارجية لم يتم تعريفها على أساس العناصر الثلاثة: المصالح الوطنية، سواءً المادية أو غير المادية، والقدرة الوطنية والظروف المحيطة. كما ليس هناك سلسلة مراتب للأهداف، في حين أن جوهر أهداف السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية الإيرانية يستدعي تقسيمها إلى ثلاث مجموعات: طويلة الأمد ومتوسطة الأمد وقصيرة الأمد، إنطلاقاً من درجة الأهمية وضرورة التصنيف والأولوية . على هذا الأساس ، فإن الأهداف المثالية والمأمولة يجب أن تكون ضمن إطار الأهداف طويلة الأمد ، فيما الرفاه الاقتصادي ونشر القيم ضمن إطار الأهداف المتوسطة الأمد. أما الأمن القومي ووحدة الأراضي، بصفتهما مصالح حيوية - فيجري تعريفهما على أنهما من الأهداف القصيرة الأمد، ما يعني متابعتها ضمن قاعدة التوسع والتدرج .

لم تفتقر السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية الإيرانية إلى تفعيل عملية التصنيف حسب الأولوية فحسب، ولو على صعيد العمل والتطبيق على الأقل، بل لوحظ في بعض المراحل مساراً معكوساً في متابعة سلسلة المراتب وتحقيق الأهداف، أي أنه تمت متابعة اكثر الأهداف التي تصنف بأنها أهداف على المدى الطويل للزمن بصفتها أهدافاً آنية قصيرة الأمد، فيما تم تصنيف الأهداف الحيوية التي تتسم بالفورية والضرورة ضمن الأولويات التالية ، الأمر الذي جعل الفشل نصيب كلا المجموعتين من الأهداف على صعيد العمل .

لذا لا بد، ومن أجل ردم هذه الهوة والثغرة في السياسة الخارجية، من تعريف سلسلة مراتب عن الأهداف المثالية والأولويات الوطنية المختلفة انطلاقاً من الضرورة والأهمية والفورية، وبالتالي لن يكون هناك تناف وتضاد في متابعة وتأمين المصالح الوطنية والمصالح الدينية معاً، بل يمكن بلوغها في إطار أرجحية الأولويات الوطنية، وذلك من خلال تعريف وبلورة سلسلة المراتب.

عدم فهم الفرص والتهديدات: تتعاطى الدول بعضها مع بعض ضمن بيئة استراتيجية. كما أن الديبلوماسية نوع من الإدارة الاستراتيجية. وبالتالي، فإن التخطيط واتخاذ القرار في السياسة الخارجية يحملان طابعاً استراتيجياً. إذ إن اتخاذ قرار استراتيجي يستلزم فهماً ومعرفة صحيحة للفرص والقيود والتهديدات بهدف الإستفادة القصوى من الفرص، والتغلب على التهديدات في بيئة استراتيجية. وإذا ما كان خلق الفرص واستغلالها (بمعنى استثمار الفرص) يعد من ضرورات السياسة الخارجية المنشودة، والتي تحتاج بحد ذاتها إلى فهم صحيح وواقعي للفرص والتهديدات، فإنه يجب الإقرار بأن إحدى أهم ثغرات السياسة الخارجية الإيرانية هي افتقارها للإدارة والتقرير الاستراتيجيين، أي بمعنى عدم الإستفادة من الفرص المتاحة وكسر طوق القيود وإزالة العقبات وتهديداتها. وقد كانت السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية في كثير من الحالات رد فعل ومتأثرة ومفتقرة لعامل التأثير والتفاعل. وربما أمكن القول أن السياسة الخارجية الإيرانية أظهرت في أحسن حالاتها ردود فعل مناسبة إزاء الأحداث والقضايا الدولية، لكنها لم تستطع التأثير.

إن درجة التأثر في السياسة الخارجية الإيرانية بلغت أحياناً حداً تسببت معه في بعض المراحل والدوائر في إهدار الفرص وتكريس الأخطار والتهديدات بدلاً من خلق الفرص. فما أكثر الفرص التي تحولت إلى تهديدات بسبب عدم فهمها بشكل واقعي، ما هدد المصالح الوطنية، وجعل السياسة الخارجية تواجه الفشل والإخفاق. إن أداء السياسة الخارجية الإيرانية في آسيا الوسطى وأفغانستان قبل «طالبان» يعد شاهداً جيداً على هذا الأمر. فالفرصة التي توافرت للسياسة الخارجية الإيرانية بعد مجيء حكومة رباني إلى السلطة في أفغانستان قد تحولت على مدى سنوات إلى أحد أهم الأخطار التي تهدد الأمن القومي الإيراني. كما أن استقلال دول آسيا الوسطى إثر انهيار الاتحاد السوفياتي أتاح فرصة فريدة من نوعها للسياسة الخارجية الإيرانية. لكن انعدام الإدارة الاستراتيجية لم تتسبب في عدم تحقيق المصالح الوطنية الإيرانية فحسب، وإنما ساهم تحديداً في ظهور تهديدات أمنية لإيران(٢٢).

ويأتي إهدار هذه الفرص في وقت تقوم الدول اليوم بتحويل التهديدات ضمن إدارتها الاستراتيجية لسياستها الخارجية وديبلوماسيتها، إلى فرص تستثمرها للوصول إلى مصالحها وأهدافها. فالديبلوماسية الأميركية والباكستانية حيال حادث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، وأزمة أفغانستان تمثلان أنموذجاً لخلق الفرص وانتهازها من طريق التهديدات. إذ بدعوى الخطر الذي هدد أمنها القومي لأول مرة، خلقت أميركا فرصة لمتابعة وتحقيق مصالحها وأهدافها التي لم يكن من الممكن تحقيقها في الظروف العادية وغير الحربية. كما أن باكستان، بصفتها أهم وأكبر داعم لـ «طالبان»، إستطاعت، من خلال خطر

الحرب في أفغانستان التي كانت تهدد أمنها القومي ومصالحها، وفي التفاف ديبلوماسي. أن تخلق فرصة لسياستها الخارجية، الأمر الذي لم يكن ممكناً من قبل .

الاستراتيجيات المتضادة: يمثل عدم الإنحياز الاستراتيجية والمنهجية المبدئية لسياسة الجمهورية الإسلامية الإيرانية ،أي رفض كل أنواع الإستسلام والخضوع في العلاقات الدولية. ومع ذلك ، تم تقديم تعريفات ومفاهيم مختلفة عن عدم الإنحياز، وصارت الدليل والمرشد على صعيد العمل . من أجل ذلك يمكن التحدث عن وجود استراتيجيات عدم الإنحياز في السياسة الخارجية الإيرانية . على أن أحد أنواع هذه الاستراتيجيات هو عدم الإنحياز المحافظ، بمعناه التقليدي والشائع، والذي يقوم على أساس القبول بالوضع والنظم وعدم التبعية لمراكز القوى العالمية . بعبارة أخرى، إن عدم الإنحياز غير الأيديولوجي حمل معه مفهوم الموازنة السلبية، أو سياسة عدم الانحياز التي لها ماض طويل في تأريخ السياسة الخارجية الإيرانية[٢٢]. إن منهج ومنحى السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية الإيرانية في عهد الحكومة المؤقتة هو من نوع عدم الانحياز المحافظ . أما النوع الآخر فهو سياسة عدم الإنحياز المتطلعة للتجديد، وهي بمعنى القبول بالوضع القائم والنظم الموجودة والسعي لتغييرها بهدف إقامة نظام مناسب ومنشود. وفي هذا التعريف تتسم مؤسسات النظام الدولي بأنها غير عادلة، وعلى الجمهورية الإسلامية السعي لتغيير هذا النظام وإبداله بنظام منشود . إن عدم الانحياز المتطلع للتجديد ينضوي على نوع من الإلتزام الأيديولوجي. إذ يرفض النظم المجحفة السائدة في العلاقات الدولية والمؤسسات والقواعد السائدة للعبة الدولية، فضلاً عن رفضه لكل أنواع التبعية والانصياع للقوى على الصعيد الدولي .

النوع الثالث هو عدم الإنحياز الإصلاحي الذي يمثل الحد الوسط بين النوعين السابقين . وعلى الرغم من أن التحول في النظم الموجودة في هذا التعريف لعدم الانحياز، يعد أمراً ضرورياً، فإن التحول يجري متابعته بتعاون الدول بعضها مع بعض في إطار النظام. ويتطلع عدم الانحياز الإصلاحي إلى إجراء تعديل في الهيكل الظاهري للنظم الموجودة بهدف ايجاد تغيير تدريجي في البنى التحتية .

ومن خلال إلقاء نظرة على تأريخ وأداء السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية الإيرانية يتضح أن هذه المفاهيم الثلاثة لعدم الانحياز التي تمتد جذورها إلى أحد أنواع خطابات السياسة الخارجية ظلت دوماً في تنافس مستمر، وبل في تناحر ، وأن أياً منها لم يرتق إلى مرحلة التفوق والسيطرة على الآخرين. وبالنتيجة، فإن السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية الإيرانية واجهت أزمة تحديد الاستراتيجية، ما عرقل متابعة وتأمين المصالح والأهداف الوطنية .

والأهم من ذلك أن تنفيذ استراتيجيات فرعية، في إطار هذه المنهجية والاستراتيجية الواسعة لعدم الانحياز، ألقى بظلاله في الواقع على الاستراتيجية العامة. إذ إن منهجيات النزعة الإنعزالية والحيادية والاتحاد والائتلاف مثلت جملة من الاستراتيجيات التي قادت ركب السياسة الخارجية في بعض المراحل، في وقت لم تكن استراتيجية عدم الانحياز العامة معرّفة بصورة جيدة. وتعد السياسة الخارجية ذات النزعة الإنعزالية التي تجلت في أداء الفترة التي سبقت وأعقبت الحرب العراقية المفروضة، وسياسة الحياد الإيرانية المتجسدة خلال حرب أميركا ضد العراق عام ١٩٩١، وكذلك هجوم أميركا على أفغانستان عام ٢٠٠١، والسعي للإستفادة من المنافسة بين أميركا وأوروبا من نماذج الاستراتيجيات المشار إليها.

أما السؤال الرئيس والأساس هنا، فهو ما مدى تناسب وتوائم هذه الاستراتيجيات المذكورة مع التعهدات الجيوبولوتيكية لإيران؟ بعضهم يذهب إلى أن منهجية عدم الانحياز لا تتلاءم أساساً مع الوضع الجغرافي الإيراني، وأن أفضل استراتيجية للسياسة الخارجية هي الائتلاف والاتحاد. ويرى فريق آخر أن إيران بلد ذو أبعاد دولية، وهو مضطر لإثبات حضوره في الساحة الدولية. لذا، فإن استراتيجيتي النزعة الإنعزالية ورد الفعل لا تناسب السياسة الخارجية لإيرانية[٢٤]. ولعل التجارب المعاشة تؤيد النظرة الثانية، ذلك أن انتهاك إيران لمبدأ الحياد خلال الحرب العالمية الثانية واستفادة أميركا من إيران دونما مقابل خلال «عاصفة الصحراء»، والأزمة الأفغانية، أدلة تثبت وجهة النظر هذه. أما وجهة النظر الأولى، فتستدعي مزيداً من التأمل، خاصة وأن تجربة السياسة الخارجية في عهد الشاه أثبتت خلاف ما تدعو إليه، مثلما يستدعي التفاؤل بالائتلاف والاتحاد مع الشرق المزيد من التأمل.

على كل حال، وانطلاقاً مما أشرنا إليه سابقاً، يمكن الاستنتاج:

أولاً، يجب إعادة تعريف منحى واستراتيجية عدم الانحياز، بما يجعلها تتماشى مع التغييرات والتطورات الداخلية والإقليمية والدولية؛

ثانياً، تعتبر سياسة عدم الانحياز منحى فاعلاً نحو ممارسة دور مبدع أكبر في النظام الدولي قبل أن يكون استراتيجية متأثرة ومجرد رد فعل؛

ثالثاً، إن عدم الانحياز لا يعني العزوف عن مد جسور العلاقة والإرتباط بالدول والأطراف الدولية، وحتى مراكز القوة العالمية؛

رابعاً، إن أساس عدم الانحياز يكمن في عدم التبعية والحفاظ على الإستقلال. أما التبعية والاستقلال، فيجب تعريفهما ضمن دائرة ظروف التبعية المتبادلة وخريطة توزيع القوى على الصعيد الدولي؛

خامساً، الاستراتيجيات التي تستلزم الابتعاد عن الأمور الدولية لا تناسب السياسة

الخارجية للجمهورية الإسلامية ولا تؤمن مصالحها وأهدافها .

الوسائل المناسبة: يعد تناسب وسائل السياسة الخارجية مع الأهداف الوطنية والإستثمار الأفضل في المجالات المختلفة من الشروط المسبقة لتحقيق النجاح للسياسة الخارجية . وبغية اختيار الوسائل المناسبة ومواكبة الأهداف الوطنية، لابد، إلى تحديد الأهداف والمصالح الوطنية، من فهم سليم للظروف الدولية وخطاب القوة السائد أيضاً .

لكن، إلى كون تعريف الأهداف الوطنية في السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية قد تخطى -كما هو ظاهر- الإمكانات والقدرة الوطنية، لم يجر اختيار الوسائل المناسبة لمتابعة الأهداف وتأمينها . إن غياب السنخية والتناسب في ما بين الوسائل والأهداف سببه عدم المعرفة الصحيحة والفهم الواقعي للوضع الدولي وطبيعة القوة وخطابها المهيمن . وبذلك يعد عدم استخدام الوسائل القادرة على فرض كلمة الثورة الإسلامية على الصعيد الدولي والتقيد بالأساليب التقليدية الإعلامية- الثقافية واحداً من نقاط الضعف المشهودة.

وربما كان عدم الاستغلال الجيد للوسائل الديبلوماسية لمتابعة أهداف السياسة الخارجية أهم نقاط الضعف في هذا المجال . إن نوع النظرة إلى عالم السياسة والعلاقات الدولية وباقي الأطراف قاد إلى أن ينظر في كثير من الحالات إلى الوسائل الديبلوماسية، من قبيل الحوار والمصالحة والأخذ والعطاء، على أنه نوع من المساومة، وبالتالي يحرم السياسة الخارجية على صعيد الواقع من هذه الوسائل الفاعلة . أضف إلى ذلك أن إيران لم تستطع استخدام الوسائل بالصورة المنشودة، بسبب الإفتقار إلى الكادر الديبلوماسي المحترف وعدم مراعاة مستلزمات الديبلوماسية الفاعلة . إذ إن نجاح الديبلوماسية يحتاج إلى النقاط والظروف التالية التي قلما حظيت في الواقع بالاهتمام في السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية الإيرانية :

- الفهم الصحيح لسلسلة مراتب الأهداف والمصالح الوطنية؛
- التمتع بالقدرة على الإقناع؛
- التشخيص الدقيق لمؤهلاتنا وإمكاناتنا، وتلك التي لدى الأطراف الأخرى؛
- معرفة الظروف الدولية ، وأهداف الأطراف الأخرى؛
- القدرة اللازمة لناحية تطابق وتوائم الأهداف.
- التنسيق بين مختلف المستويات الديبلوماسية؛
- القدرة على الإستفادة من الخطط المختلفة للديبلوماسية المختلفة، كالحوار والمصالحة والأخذ والمساومة(٢٥) .

علاوة على ذلك، لم تتمكن، إيران. بسبب ما تعانيه من نقاط ضعف على الصعيدين الديبلوماسي والسياسي، من استثمار عناصرها الاقتصادية لتأمين أهدافها الوطنية. وعلى الرغم من موقع الجمهورية الإسلامية الإيرانية في منطقة الخليج المهمة جغرافياً واقتصادياً، أي وقوعها بين منطقتي الطاقة العالميتين، الخليج الفارسي وآسيا الوسطى، فإنها لم تستطع استثمار الموقع الجغرافي المتاز على أفضل وجه. كما أن إهدار الفرص، لا سيما في آسيا الوسطى، والتخلف عن ركب المنافسين الاقتصاديين في المنطقة يعكسان فشل سياسة إيران الخارجية والاقتصادية في هذه المنطقة الحساسة(٢٦)، فضلاً عن أن السياسة الخارجية الإيرانية قد استقرت في المحاق في ما يتعلق بمنطقة حوض مازندران، ما يعد أنموذجاً آخر على فشلها الاقتصادي وكيفية استثمار العناصر الاقتصادية.

إنعدام التواؤم والتوازن في الأهداف الوطنية: إحدى ثغرات السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية الإيرانية الأخرى هي وجود أهداف غير متوائمة وغير متوازنة. إذ إن جزءاً من الفشل الذي تواجهه السياسة الخارجية ناجم عن انعدام التوازن وغياب التواؤم بين أهدافها المختلفة. على أن غياب التواؤم ناجم بحد ذاته عن غياب عملية التصنيف للأهداف بحسب الأولوية، وبما تستلزمه الفورية والضرورة والأهمية. إن المتابعة المتزامنة للأهداف البعيدة الأمد والقصيرة الأمد من دون اعتماد مبدأ التصنيف بحسب الأولوية التراتبية والزمانية قاد إلى بروز تضاد وتناقض بين الأهداف، فيما قاد عدم تذليل هذا التضاد أيضاً إلى أن يقصي أحدهما الآخر. ولعل الافتقار للإجماع بين أصحاب القرار وتنوع الخطاب والغموض الذي يكتنف مسيرة السياسة الخارجية هي من جملة العوامل التي أدت إلى ظهور مثل هذه الاضطرابات وعدم التواؤم.

لكن قد يكون هناك ما هو أهم من التضاد وعدم التناغم بين الأهداف الوطنية، وهو المتابعة غير الموزونة للأهداف الوطنية في السياسة الخارجية. فتجربة المراحل المختلفة أثبتت أن احتلال أحد الأهداف الوطنية الأولوية كان يدفع ببقية الأهداف إلى الظل، بحيث يتم تجاهلها أو يتقلص الإهتمام بها إلى ما دون المستوى الكافي. هكذا تكون السياسة الخارجية قد انحرفت عن وضعها ومسيرها المتزن والمتعادل. ولقد لوحظت هذه الحالة بشكل أكثر في فترة ما بعد انتهاء الحرب. وعلى الرغم من أنه لوحظ نوع من انعدام التوازن في الأهداف الوطنية خلال أيام الحرب، فإن ذلك كان إجبارياً بسبب ما تفرضه الظروف الإستثنائية للحرب. إلا أنه، وبعد الحرب، وبسبب التفوق النسبي لخطاب نزعة (الاقتصاد ـ المحور) ومع الأولوية التي حظيت به التنمية الاقتصادية في قائمة أهداف السياسة الخارجية، فإن سائر الأهداف وعناصر القدرة والأمن القومي، وخاصة غير المادية ومقومات القوة والأمن القومي، لم تحظ بالإهتمام بالقدر الكافي(٢٧).

في مرحلة ما بعد الثاني من خرداد ، وعلى الرغم من توافر السعي لخلق حالة من التوازن المنطقي بين الأهداف، فإن عناصر القوة والأمن القومي حظيت باهتمام أكبر[٢٨]. إن من الضرورة بمكان العمل من أجل كسب المكانة والسمعة الدوليتين اللتين تعدان من عناصر القوة الوطنية وأهداف السياسة الخارجية. ويجب في الوقت نفسه الإلتفات إلى أن هذا الأمر يجب أن لا يكون على حساب بقية المقومات العملية والفاعلة للقوة ، علماً أن الوضع الاقتصادي الجيد والرفاه النسبي والقوة العسكرية هي أهداف مهمة في منظومة السياسة الخارجية ويجب متابعتها بجدية .

تعدد هيكليات اتخاذ القرار: على الرغم من تعريف حدود آلية اتخاذ القرار في السياسة الخارجية في دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، فإن الإفتقار لهيكلية شاملة لاتخاذ القرار في السياسة الخارجية، يتحدد في إطارها دور ومكانة كل من المؤسسات والأشخاص بسمات محددة ومعينة، هو حقيقة لا يمكن إنكارها. وفضلاً عن تبلور هيكليات موازية لهيكلية اتخاذ القرار الرسمي بحسب الدستور، وظهور أطراف أوسع من الهيكلية تعمد إلى منح نفسها حق الحكم الذاتي والتدخل من دون التنسيق مع الهيكلية الرسمية في محصلة اتخاذ القرار والتخطيط، ظهرت هناك أيضاً هيكليات فرعية ذات حكم ذاتي داخل الهيكلية الرسمية، الأمر الذي قاد إلى إيجاد مراكز لاتخاذ القرار موازية ومتعارضة[٢٩] .

إن ظهور مراكز متعددة لاتخاذ القرار، بحيث يعمد كل منها إلى تعريف وإعادة تعريف المصالح الوطنية، انطلاقاً من فهمه وتصوره لها، ومن زاوية المصالح الفئوية والحزبية ، قد قوّض إلية اتخاذ القرار. وقادت الصيغ والأشكال المختلفة والمتناقضة في جهاز رسم السياسة الخارجية للبلاد، والتي لم تنسجم داخل هيكلية واحدة، إلى غياب سمة الفاعلية عن السياسة الخارجية .

وبطبيعة الحال، فإن اتخاذ القرار في مجتمع ما يتسم بعلاقات وأذواق فردية وجماعية ومنظماتية متباينة لا بد أن يكون عملية تشترك فيها الأطراف ويطغى عليها تصنيف للمصالح الوطنية. لكن هذه المصالح المختلفة والمتناثرة يجب أن تتماشى بعضها مع بعض في هيكلية واحدة كي لا يقصي ولا يحبط أحدها الآخر لدى التنفيذ . وتفيد الشواهد والقرائن أنه لم يحصل مثل هذا الإنسجام بين فروع هيكلية السياسة الخارجية ، وأن كلاً من مراكز اتخاذ القرار أوجد صيغاً متعددة تفتقر للتنسيق اللازم والكافي مع الآخرين. والأدهى من ذلك أنها تفتقر حتى للقدرة على التعاطي في ما بينها . على أن أداء السياسة الخارجية إزاء أوروبا، سواءً الدول الأوروبية، ودول آسيا الوسطى، وخاصة أفغانستان، قبل الحادي عشر من أيلول / سبتمبر ٢٠٠١ يكشف في الواقع وجود مراكز قرار مستقلة على صعيد السياسة الخارجية الإيرانية خطت نحو اعتماد مبدأ التنسيق والمزيد من الإنسجام، لكنها لم تصل بعد

إلى الوضع المنشود .

إن تعددية مراكز اتخاذ القرار لا تؤدي إلى إفراغ جهاز السياسة الخارجية وديبلوماسية البلاد من فاعليتها وتوليد بيانات متناقضة فحسب، بل وتترك الأطراف المتقابلة في حال من التخبط والحيرة وعدم الوضوح بسبب توجيه رسائل ونداءات متضادة ومتناقضة . وقد لا تكشف نظرية اللاعب العاقل عن كل نتائج وتداعيات اتخاذ القرار . لكن الدول تفضل أن تتعامل على صعيد السياسة الخارجية مع طرف واحد لا مع أطراف متعددة تفتقر للتنسيق اللازم. وتكشف تصريحات أصحاب القرار في الدول الأخرى حول السياسة الخارجية الإيرانية بوضوح كيف أن هؤلاء تأثروا بحالة عدم التنسيق وتعددية مراكز اتخاذ القرار في سياسة إيران الخارجية، علماً أن توجيه الرسائل المختلفة من قبل مسؤولين مختلفين في إطار هيكلية واحدة لاتخاذ القرار وضمن برنامج وخطة وهدف محدد مسبقاً، يعد بحد ذاته جزءاً من محصلة اتخاذ القرار والتخطيط السليم والمناسب. لكن يبدو أن محصلة اتخاذ القرارات المتناقضة في السياسة الخارجية الإيرانية هي نتيجة لعدم تناسق الهيكليات المتعددة في ما بينها وغياب الانسجام في عملية اتخاذ القرار قبل أن تكون نتيجة استراتيجية مسبقة وهادفة. ويعكس الحد الأدنى من منهجية السياسة الخارجية الإيرانية في بعض المناطق وحيال بعض الدول حال التشتت في الهيكلية.

محصلة التخطيط بالمقلوب : أشرنا آنفاً إلى أن مراعاة المراحل وأولويات بناء القرار الفرعي تعد من عوامل نجاح محصلة اتخاذ القرار والتخطيط على الساحة الخارجية. إذ إن عدم مراعاة هذه الأولويات يقود إلى سياسات وقرارات غير مناسبة وفاشلة. وقد لوحظ في بعض حالات السياسة الخارجية الإيرانية أنها لا تهتم بالتصنيف بحسب الأولوية والترتيب فحسب، وإنما سادتها محصلة معكوسة، بحيث يجري أولاً إعلان وتنفيذ القرارات والسياسات بصفتها معلومات لمنظومة اتخاذ القرار والتخطيط، ثم تقوم المؤسسات والدوائر المسؤولة المختلفة بدراستها ومناقشتها من أجل تبريرها وإيجاد الذرائع لها والأدلة على صحتها .

إن هذا النقص لم يزل ملحوظاً في السياسة الخارجية، على الرغم مما حظيت به مراحل تنظيمها وتدوينها من أهمية وأولوية في السنوات الأخيرة. فقد اختيرت مشاريع ومفاهيم بصفتها المفهوم السائد في السياسة الخارجية. ومع أنه لا يمكن إنكار أثرها الإيجابي في مسار السياسة الخارجية وإنقاذها من الفراغ في المفهوم، فإن الحاصل هو الإعلان عنها وتنفيذها أولاً، ومن ثم عمدت الأوساط العلمية والتنفيذية إلى تبريرها وتبيينها .

قد يقال إن تطبيق منهج سياسي ما وتنفيذ قرار ما هو السبيل الأسهل لاختباره، لكن

الخسائر ستكون أكبر إذا لم يكن صحيحاً . لذا، فإن القرارات والمنهجيات في السياسة الخارجية ينبغي أن لا تكون من نمط «الإختبار والخطأ» بل يجب تقييم مدى صحتها وفاعليتها قبل التنفيذ من خلال تحليل عاملي التكلفة والفائدة. على أن أحد عيوب السياسة الخارجية الإيرانية في انتهاجها لمنطق «الإختبار والخطأ» .هو أن السياسات والقرارات يجري تنفيذها واتخاذها قبل خضوعها لعملية تقييم مدى ضررها أو جدواها. فإذا ما نجحت، تم اعتمادها، وإذا ما فشلت، وضعت جانباً، وحلت محلها قرارات وسياسات جديدة بالطريقة نفسها . وفي الحقيقة، فإن هذا المنطق يكلف البلاد خسائر فادحة لأن السياسة الخارجية تكمن فيها مسألة موت أو حياة تلك البلاد .

إن مسيرة السياسة الخارجية الإيرانية خلال الأعوام الماضية اتسمت بالمنطقية والنظم على صعيد رسم السياسة واتخاذ القرار ، إذ جرى التأكيد على طي مراحل التدوين والدراسة قبل اتخاذ القرار . بعبارة أخرى، إن مرحلة تنضيج القرار سبقت مرحلة اتخاذه[٣٠]. ومع ذلك يجب الإقرار بأن هذه المنهجية لم تأخذ طابع العمومية بعد، ولاتزال في طور التكوين .

عدم ارساء السياسة الخارجية على قواعد محددة: لم تخضع السياسة الخارجية الإيرانية لقواعد وضوابط معينة في البنى والمؤسسات البيروقراطية والعاملة والمنظمات المتخصصة . ويقود هذا الغياب في رسم السياسة واتخاذ القرار في السياسة الخارجية ضمن هيكلية منتظمة إلى أن تصبح هذه السياسة تحت تأثير الأشخاص وخصائصهم الشخصية وطبيعتهم وميولهم. وبالتالي، فإن إضفاء الروح الفردية على السياسة الخارجية يقلل من احتمالات ديمومتها واستمراريتها، ويعرضها لتغيرات وتطورات متتالية وتذبذبات شديدة ، إذ يتسبب عدم استقرار حالات الأشخاص وأصحاب القرار في تعرض السياسة الخارجية إلى تغييرات آنية وفورية وكبيرة . غير أن ذلك لا يعني إلغاء أو إنكار دور الأشخاص وأصحاب القرار في مسار السياسة الخارجية، وإنما النقطة الرئيسة هي ضرورة إيجاد التعادل والموازنة بين المتغيرات ذات العلاقة بالدور والبيروقراطية من جهة، وبالمتغير الفردي من جهة أخرى في محصلة اتخاذ القرار ورسم السياسة . من هنا، فإن الجنوح بهذه الموازنة والتعادل بما يخدم مصالح الأشخاص يضر بمسألة استمرارية السياسة الخارجية، فضلاً عن تزايد احتمالات اتسامها بالطابع الفردي.

ويبدو أن الموازنة كانت لصالح الأشخاص، بحيث تلبست السياسة الخارجية بالخصائص والأفكار الشخصية لأصحاب القرار. وفي هذه الحالة شهدت السياسة الخارجية تغيراً وتحولاً أساسياً مع تغير أصحاب القرار. وعلى العكس لم تشهد السياسة الخارجية تطابقاً بالشكل المنشود مع الظروف الدولية. فعلى سبيل المثال تكشف التطورات التي طرأت على السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية في العقد الماضي عن مدى تأثير الأشخاص في

السياسة الخارجية والميول الشخصية لرئيس الجمهورية في المرحلة الموسومة بمرحلة البناء والإعمار، بحيث صار الاقتصاد محور السياسة الخارجية، وتصدرت الأهداف الاقتصادية لائحة السياسة الخارجية . فيما أضفت الشخصية الثقافية لرئاسة الجمهورية في مرحلة ما بعد الثاني من خرداد صبغة ثقافية على السياسة الخارجية الإيرانية[٣١] .

إن سياسة نزع التوتر الثقافية وحوار الحضارات والائتلاف من أجل السلام إنما هي مؤشرات على محورية العامل الثقافي في السياسة الخارجية الإيرانية خلال هذه المرحة[٣٢]. لذا، يمكن القول أن خطابات السياسة الخارجية الإيرانية تدور حول محور الشخص أكثر مما هي حول منظومة معينة، أي أن نتيجة التنافس بين الشخصيات والهيكلية كانت لصالح الأولى. وهي التي حددت أطر السياسة الخارجية .

الحد الأعلى من السياسات المعلنة والحد الأدنى من السياسات المنفذة: بما أن السياسة الخارجية يتم تنفيذها في ساحة المنافسة الدولية ، فإن الدول تكرس جهودها لتقليص مساحة المواجهة مع الدول الأخرى إلى أدنى حد من خلال اعتماد مبدأ التباين بين سياساتها المعلنة وبين سياساتها التي هي طور التنفيذ . لهذا السبب تقسم الدول أهدافها وسياساتها إلى قسمين: شكلي وحقيقي أو معلن ومطبق[٣٣]. إن الأهداف والسياسات المعلنة أو الشكلية تأخذ صيغة لا تثير الحساسية وتمتلك القدرة على إقناع الرأي العام المحلي والدولي وبقية الأطراف الأخرى . وعلى العكس، فإن السياسات التي يجري تنفيذها والعمل بها فتعنى بالأهداف الواقعية، بحيث إن الإعلان عنها يعقد عملية تحقيق الأهداف ومتابعتها بسبب مقاومة ورفض الدول الأخرى . لذا تسعى البلدان إلى اختيار الحد الأدنى من الأهداف لسياستها المعلنة، والتي تعد مقبولة لدى الرأي العام المحلي والعالمي. أما على صعيد الواقع والعمل، فتعمد الدول إلى متابعة أهداف حقيقية، وتخصص الحد الأقصى من مصادرها . ويجب أن تكون السياسة المطبقة متناسبة مع القوة الوطنية، ويتم تنفيذها على أساس منطق التوسع والتدرج. إلا أن السياسة الخارجية الإيرانية شهدت في مواطن كثيرة مساراً معكوساً، أي أنه تم الإعلان عن السياسات والأهداف من نمط الحد الأقصى على أنها أهداف وطنية، فيما لا تحظى على صعيد العمل والتنفيذ سوى بالحد الأدنى من المصادر والإمكانات لمتابعتها وتأمينها . وتكلّف هذه المحصلة، فضلاً عن إثارتها حساسية الدول التي انتهجت سياسات المواجهة، السياسة الخارجية ووزارة الخارجية الكثير ، مما يجعلهاتواجه الفشل والإخفاق في الإثنين، في حين يجب أن تكون سياسات الحكومة الإسلامية وأهدافها، انطلاقاً من مبدأ التقية، متطابقة ومتناسبة مع قدرة الحكومة، وتتبع قاعدة إعلان الأدنى وتطبيق الحد الأقصى.

وعلى الرغم من ترميم الثغرات الموجود في السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية الإيرانية على مدى السنوات الأخيرة، فإنه يتم الإعلان عن أهداف ليست أكبر من قدرات

وإمكانات البلاد فحسب، بل وتفتقر على صعيد العمل والتنفيذ للمصادر الكافية في عامل القوة لتفعيل تلك السياسة وصولاً إلى الأهداف المرسومة. ومع ذلك، فإن مما لا شك فيه أن اعتماد سياسة حوار الحضارات ونزع التوتر وبناء الثقة والائتلاف من أجل السلام المعلنة والمنفذة تركت آثاراً واضحة في نجاح السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية. فالعلاقات الإيرانية ـ العربية التي شهدت توتراً بعد انتصار الثورة الإسلامية، بسبب سوء ظن العرب، تحسنت إثر إعلان سياسات وأهداف الحد الأدنى من السياسة الخارجية والعمل على تفعيل الحد الأقصى عبر تخصيص المصادر اللازمة والضرورية. وفي النتيجة، فإن العقبة الأمنية وسوء الظن السائد في العلاقات بين إيران والدول العربية الخليجية قد قلت حدتها وتم ترميمها(٣٤).

استنتاجات

إن السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية الإيرانية تعاني من ثغرات وعيوب تبعدها عن المستوى المثالي والمنشود.. بعض هذه العيوب ناجم عن مشاكل جوهرية، مثل تنوع الخطابات، وعدم التعريف الدقيق للأهداف الوطنية، وتأثر السياسة الخارجية بالعوامل الأخرى، فيما بعضها الآخر ناجم عن مشاكل ظاهرية، مثل محصلة اتخاذ القرار بصورة معكوسة وتعدد هيكليات وصيغ اتخاذ القرار. وقد أثقلت هذه الثغرات والعيوب كاهل السياسة الخارجية وجعلت أداءها عاجزاً عن تحقيق ومتابعة أهدافها بالمستوى المطلوب وبنجاح.

إن أداء السياسة الخارجية على مدى العقدين الماضيين يشير إلى أنها تسير باتجاه ردم هذه الهوات والثغرات. وقد لا يكون اعتباطياً القول بأن مدى نجاح السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية الإيرانية متناسب عكسياً مع خفض هذه المشاكل. مع ذلك يجب الإقرار بأن السياسة الخارجية الإيرانية لم تحقق بعد المستوى المطلوب، وأن هناك طاقات كامنة كثيرة لرفع درجة ومستوى النجاح بقيت مجهولةبسبب هذه الثغرات والعيوب. ومن بين تلك العيوب التي تم تبيينها، يعد التنوع في الخطابات، والمصالح الوطنية غير المعرّفة وغير الشفافة، والأهداف الوطنية غير المصنفة بحسب الأولوية وغير المتوائمة وغير المتوازنة، وعدم استثمار الفرص، والاستراتيجيات غير المناسبة، والهيكليات المتعددة لاتخاذ القرار أهم العيوب التي تعاني منها السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية الإيرانية؛ هذه العيوب والمشاكل لا تخلق العقبات والمصاعب فحسب، وإنما هي سبب لظهور أمور أخرى تجعل السياسة الخارجية في المحصلة تبتعد عن المستوى والوضع المنشودين. لذا، فإن تبلور خطاب موحد للسياسة الخارجية ووضع تعريف شفاف للمصالح والأهداف الوطنية واتخاذ استراتيجيات تتناسب مع وضع إيران وتوحيد الهيكليات في اتخاذ القرار، أمور ضرورية.

(١) للمزيد من الإطلاع على مسيرة تطور القوة في العلاقات الدولية، أنظر :
دور القوة في العلاقات الدولية، علي أصغر كاظمي، (طهران: دار قومس للنشر، ١٩٩٥). **تبيين مفهوم القوة في السياسة والعلاقات الدولية**، مهدي مطهرنيا، (طهران: مركز النشر في وزارة الخارجية، ١٩٩٩). **تشريح القوة**، جان كينث غالبرايت، ترجمة: أحمد شهسا، (طهران: المؤلف، ١٩٨٩). **القوة أو الشر الشيطاني**، إستيفن لوكس، ترجمة: فرهنك رجائي، (طهران: مؤسسة الدراسات والأبحاث الثقافية، ١٩٩٣). **الخطاب**، محمد رضا تاجيك، «القوة والأمن في عصر ما فوق المتطور»، العدد صفر، ربيع ١٩٩٨. **شهرية المعلومات السياسية - الإقتصادية**، عباس منوجهري، «القوة والحداثة وما فوق الحداثة»، العدد ١٢١- 122، ١٩٩٧.

(٢) للمزيد من المطالعة، راجع :
Christopher Hill and Margot Light, Foreign Policy Analysis, in Margot Light, *International Relations, A Handbook of Current Theory* , (London: Pinter, 1985); Bernard C Cohen, Foreign Policy, in David sills (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 5-6; J. Barber and M. Smith (eds.), *The Nature of Foreign Policy:* A Reader, Edinburgh: Holmes McDougall, 1974; c. Clapham, *Foreign Policy Making in Developing States*, Farnborough, (Hants: Saxon House, 1977); W. F. Hanreider, *Comparative Foreign Policy: Theoretical Essays*, (New York: Makay, 1971); J. N. Rosenau, *The Scientific Study of Foreign Policy*, (London: Frances Pinter, and New York: Nichols, 1980); J. N. Rosenau (ed.), *Comparing Foreign Policies: Theories, Findings and Method*, (New York and London: John Willy, 1974).

(٣) محمد رضا تاجيك، «النص والإيحاء وتحليل الخطاب، **كفتمان**، العدد صفر، ربيع ١٩٩٨، ص٩.

(٤) ارنستو لاكلاف، «الخطاب»، ترجمة: حسين علي نوذري، كفتمان، العدد صفر، ربيع ١٩٩٨ ص ٩.

(٥) ديفيد مارش وجيري استوكر، **الأسلوب والنظرية في العلوم السياسية**، ترجمة : أمير محمد حاجي يوسفي، (طهران: أكاديمية الدراسات الستراتيجية، ١٩٩٩)، ص ١٩٥.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

(٧) للمزيد من للمطالعة حول مفهوم المصالح الوطنية، راجع :
James N. Rosenau, National Interest, in David Sills et. (eds), op. Cit., pp. 34-39.; Friedrich Kratochwil, On the Notion of Interest in International Relations, International Organizations, vol. 36, No.1, 1982, pp. 1-29; Fred A. Sondermann, The Concept of the National Interest, Orbis, Vol. 21, No. 1, Spring 1977, pp.

121-131: Donald E. Nuechterlein, The Concept of the National Interest: A Time For New Approaches, Orbis, Vol. 23, No. 1,spring 1979, pp. 73-93 .

(٨) للمزيد من المعلومات ، راجع:

هانز جي، مورغنتا ، السياسة بين الشعوب؛ ترجمة: حميرا مشير زاده، (طهران: مركز نشر وزارة الخارجية، ١٩٩٤).

(٩) أنظر:

Ted Hopp, "the Promise of Constructivism in International Relations Theory", International Security, Vol. 23, No. 1, 1986, pp.171-200; deepa M. Olapally, Foreign Policy and Identity Politics: Realist Versus Culturalist Lessons. International Studies,Vol.35, no.3, 1998,pp253-268

(١٠) أنظر :

كي.جي.هالستي، أسس تحليل السياسة الدولية ، ترجمة : بهرام مستقيمي ومسعود طارم سري، (طهران: مركز نشر وزارة الخارجية، ١٩٩٤). هوشنك عامري، أصول العلاقات الدولية، (طهران: دار آكه للنشر ، ١٩٩٥).

(١١) هالستي، المصدر السابق، ص ص١٩٣-٢٠٧- عبد العلي قوام ، أصول السياسة الخارجية والسياسة الدولية، (طهران: دار سمت للنشر، ١٩٩٣)، ص ١٤٦-١٩٤.

(١٢) حول وسائل السياسة الخارجية ، راجع :

C. Hill and M. Light, op.cit, p. 162-163; A.Watson, Diplomacy: The Dialogue between States, (London: Eyre Methuen and Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1984).

(١٣) للمزيد من المعلومات، أنظر: هالستي ، المصدر السابق -قوام، المصدر السابق.

(١٤) أنظر:

Charles E. Lindblom, The Policy Making Process, (N. J. Englewood Cliffs and London: Prentice Hall, 1980).

(١٥) أنظر:

G. T. Allison, Essence of Decision, (Boston: Little Brown, 1971); M. H. Halperin, Bureaucratic Politics and Foreign Policy, (Washington: Brookings Institution, 1974); William I. Bacchus, Foreign Policy and Bureaucratic Process, (N. Y.: Princeton University Press, 1974).

(١٦)للمزيد من الإطلاع ، راجع :

Charles O. Lerche, Jr. and Abdul Said, Concepts of International Politics, N. J.

Prentice-Hall, 1963, p. 31; Percy H. Hill (ed.), Making Decisions: A Multidicsiplinary Introduction, Rrading, (Mass.: Addision Wesly, 1978), p. 22; Philip Zelikow, Foreign Policy Engineering, International Security, Vol. 18, No. 4, pp. 155-59.

(١٧)حول وجهات النظر والخطابات المختلفة في السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية الإيرانية. راجع :

Patrick Clawson, Alternative Foreign Policy Views among the Iranian Policy Elite, in Patrick Clawson (ed.), Iran s Strategic Intentions and capabilities (Washington D. C.: National Deffense University, 1994).

(١٨) «تطور الخطابات في السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية»، مقال للمؤلف سيتم نشره قريباً . رغم أنه لم يجر هنا مناقشة التطور في الخطابات، فإن بحوثاً متعددة حول وجهات النظر المختلفة في السياسة الخارجية الإيرانية تشهد بوقوع هذا التطور . في هذا المجال راجع :

Patrick Clawson, Ibid.; Ahmad Hashem, The Crisis of the Iranian State: Domestic, Foreign and Security Policies, in Post - Khomeini Iran, Oxford and New York: (Oxford University Press, 1995); Houman Sadri, Trends in Foreign Policy of Revolytionary Iran, Journal of Third World Studies, Vol. 15, 1, April 1998.; Sha Alam, The Changing Paradigm Foreign Policy Under Khatami, http://www. Idsa-india.org/an-dec-co-4.html. 2001/04/21.

محمد جواد لاريجاني، **الخطابات في الاستراتيجية القومية الإيرانية**، (طهران: مركز نشر الكتاب، ١٩٩٠).

(١٩) للمزيد من الأمثلة ، أنظر :

Laurent Lamote, Iran's Foreign Policy and Internal Crisis, in Patrick Clawson, op.cit.;Shahram Chubin and Charles Tripp, Iran- Saudi Arabia Relations and Regional Order, (Oxford and New York: Oxford University Press, 1996), pp. 49-50 and 67-65.; R. K. Ramazani, Reflections on Iran s Foreign Policy:Defining the National Interests , in John L. Esposito and R. K. Ramazani (ed.). Iran at the Cross Roads, (New York: Palgrave, 2001).; H. Y. Freji, Stat Interests vs. the Umma: Iranian Pogicy in Central Asia, Middle East Journal, Vol. 50,No. 1, 1996.

(٢٠) وعلى سبيل المثال، راجع:

Ted Hopp, op. Cit.;Dee[a M. Ollapally, op. Cit.

(٢١) في ما يتعلق بأهداف السياسة الخارجية الإيرانية» ، أنظر : «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، الأصلان ٩٠ و١٥٤ ؛ محمود سريع القلم ، **السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية الإيرانية : المراجعة النظرية وپاراديم الإئتلاف**. (طهران: مركز الدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٠).

M. J. Larijani, Iran s Foreign Policy: Principles and Objectives, *The Iranian Journal of International Affairs*, No. 7, Winter 1996.

(٢٢)للمزيد من الإطلاع ، راجع :

R. K. Ramazani, Iran s Foreign Policy:Both North and South, The Middle East Journal, Vol. 46, No. 3, Summr 1992; Dov Waxman, The Islamic Republic of Iran: Between Revolution and Realpolitik, Conflict Studies, No. 308, April 1998; Freji, op. Cit.; Laurent Lamotr, op. Cit.

(٢٣) أنظر :

Houman Sadri, op. Cit.; R. K. Ramazani, Iran s Foreign Policy: Contending Orientations, in R. K. Ramazani (ed.), Iran s Revolution: The Search for Consensus, (Boomington and Indianpolis: Indiana University Press, 1990); R. K. Ramazani, Iran's Export of Revolution: and politics, Ends and Means, in J Esposito (ed.) The Iranian Revolution: the Global Impact, (Miami: Florida Internationag University Press, 1990).

(٢٤) للمزيد من الإطلاع ، أنظر **المراجعة النظرية وپاراديم الائتلاف** لمحمود سريع القلم .

(٢٥) راجع أصول **السياسة الخارجية والسياسة الدولية** لمحمد علي قوام .

(٢٦)أنظر :

Freji, op. Cit.; Laurent Lamotr, op. Cit.; Dov Waxman, op. Cit.

(٢٧)فيما يتعلق بأهداف السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية في المرحلة الموسومة بمرحلة البناء والإعمار ، راجع : **السياسة الخارجية الإيرانية في مرحلة البناء**، أنوشيروان احتشامي ، ترجمة إبراهيم متقي وزهرة بوستين جي، (طهران: مركز وثائق الثورة الإسلامية، ١٩٩٩)- **الاستراتيجية ومناهج التخطيط الاستراتيجي**، (طهران : مركز نشر وزارة الخارجية، ١٩٩٨).

Ahmad Hashim, op. Cit.

(٢٨) في ما يتعلق بأهداف السياسة الخارجية الإيرانية في عهد الرئيس محمد خاتمي ، راجع :

Robin Wright, Iran s New Revolution, Foreign Affairs, Vol. 79, No. 1, January 2000; Mehdi Mozaffari, Revolutionary, Thermidorian and Enigmatic Foreign

Policy: Pressident Khatami and the Frar of the Wave, International Relations, Vol. XIV, No. 5. 1999.

المجتمع الآمن في مقولة خاتمي، محمد رضا تاجيك، (طهران: دار نـي للنشر، ٢٠٠٠)-«تغيير الرؤى السابقة للسياسة الخارجية الإيرانية: نحو سيادة الشعب»، روح الله رمضاني، ترجمة: علي رضا طيب، شهرية المعلومات السياسية - **الاقتصادية**، العدد ١٢٩-١٣٠، أيار - حزيران ١٩٩٨.

(٢٩) أنظر:

Shahram Chubin and Charles Tripp, op. Cit.; Laurent Lamot, op. Cit.

(٣٠) للمزيد من الإطلاع، راجع:

«تأثير المجتمع المدني في رسم سياسة الجمهورية الإسلامية الإيرانية»، محمد رضا دهشيري، **شهرية المعلومات السياسية** - الإقتصادية، العدد ١٤٥-١٤٦، تشرين الأول - تشرين الثاني ١٩٩٩.

(٣١) أنظر:

Houman Sadri, op. Cit.; Ahmad Hashim, op. Cit.

(٣٢) بغية تحليل السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية في عهد الرئيس محمد خاتمي.

«تقييم السياسة الخارجية لخاتمي من وجهة نظر ذوي الرأي»، طهران، صحيفة **همشهري**، ٢٠٠١ - **الأسس النظرية لحوار الحضارات**، مجموعة كلمات السيد محمد خاتمي بشأن حوار الحضارات، (طهران: دار سوكند للنشر، ٢٠٠١) - **السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية الإيرانية**، علي رضا أزغدي، (طهران: دار قومس للنشر، ٢٠٠٢) - مجموعة مقالات «ما هو حوار الحضارات»، طهران، منظمة وثائق الثورة الإسلامية، ١٩٩٨ - **مجلة الحوار**، العدد الخاص بحوار الحضارات، العدد الثالث، شتاء عام ١٩٩٨.

(٣٣) راجع **أسس تحليل السياسة الدولية**، كي. جي. هالستي.

(٣٤) راجع مبادرة مصالحة العرب مع إيران: «نحو سياسة موحدة للولايات المتحدة في الشرق الأوسط»، روح الله رمضاني، ترجمة: علي رضا طيب، **شهرية المعلومات السياسية - الاقتصادية**، العدد ١٣١-١٣٢، آب - أيلول ١٩٩٨.

علي جوني*

العراق بين مشروعين

بات في حكم شبه المؤكد أن عراق ما بعد صدام حسين لن يعرف الهدوء والاستقرار الأمني والسياسي في المستقبل القريب، ليس لأن المقاومة لأزمة لأي احتلال فحسب، وإنما أيضاً وتحديداً بسبب غياب أي مشروع وطني عراقي يحظى بإجماع العراقيين أو يمكن أن يشكل منطلقاً لإجماع مستقبلي قادر على تجاوز التعددية العرقية والطائفية في العراق، فضلاً على أن يكون بديلاً من المشروعين المتصارعين راهناً في الساحة العراقية، أي المشروع الأميركي، والمشروع المسمى «المقاومة العراقية» ذي التمثيل الأحادي، فضلاً عن ضبابية طروحاته وتصوراته للعراق الجديد.

من أجل توضيح هذه الفكرة، لا بد بداية من محاولة استقراء المشروع الأميركي في ضوء ثوابت الاستراتيجية الأميركية في الشرق الأوسط، لا سيما بعد إمساك المحافظين الجدد بزمام السلطة في الولايات المتحدة، وكذلك واقع «المقاومة العراقية» ومنطلقاتها وخلفياتها استناداً إلى مناطق عملياتها واستهدافاتها الأمنية، وأخيراً حال المعارضة العراقية السابقة، سواء المنضوية منها في إطار مجلس الحكم الانتقالي أو خارجه، والتي يبلغ عددها نحو ١٢٠ حزباً وتجمعاً.

ليس مستغرباً أن يتسم المشروع الأميركي حيال العراق، كأي مشروع استعماري احتلالي بالضبابية والتبريرات، على الرغم من الجرعات التجميلية للشعارات التي يطلقها المسؤولون الأميركيون، من قبيل إقامة ديموقراطية مستقرة وثابتة في العراق تشكل نموذجاً للديموقراطيات في منطقة الشرق الأوسط. وإذا كانت مراكز الدراسات ودوائر صنع القرار الأميركية وضعت منذ حرب الخليج الثانية وحتى الآن تصورات مختلفة لمستقبل النظام السياسي في العراق، فإنها كانت كلها محكومة بعناصر أربعة تمليها الثوابت الاستراتيجية الأميركية الخاصة بمنطقة الشرق الأوسط، وهي:

* صحافي لبناني.

- تأمين إمدادات نفط الخليج بأسعار «معقولة»؛

- ضمان أمن إسرائيل؛

- إنجاح عملية التسوية للصراع العربي - الإسرائيلي؛

- الحؤول دون بروز أي قوة إقليمية أو دولية قادرة على تحدي الهيمنة الأميركية في المنطقة.

على أن المحافظين الجدد في الإدارة الأميركية الحالية استغلوا أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، متلطين وراء شعارات الحرب على الإرهاب الدولي وإقامة ديموقراطيات لإخضاع دول المنطقة، وفق ما صرح به وزير الدفاع الأميركي دونالد رامسفيلد الذي اعتبر قبيل الحرب على العراق أن إسقاط نظام أو نظامين في المنطقة يوجه رسالة إلى الدول الأخرى مفادها بأن عليها أن تختار المصير نفسه أو أن تنفذ ما يطلب منها. وهو ما عبّر عنه الرئيس الأميركي جورج بوش على نحو أوضح بقوله «إما أن تكونوا معنا أو ضدنا».

من دون الدخول في تفاصيل الثوابت الاستراتيجية الأميركية التي لا يتسع المقام لها في هذه العجالة، يلاحظ أن هذه الثوابت، مجتمعة وكلاً منها على حدة، تستدعي استمرار الهيمنة الأميركية المباشرة على العراق لفترة طويلة من الزمن. بعبارة أخرى بقاء القوات الأميركية في العراق إلى أجل غير مسمى. وهو أمر يُستشف كذلك من تأكيدات المسؤولين الأميركيين على أن انسحاب القوات الأميركية من العراق غير مرتبط بنقل السلطة إلى العراقيين أو قيام مؤسسات «الدولة العراقية الحديثة».

صحيح أن المشروع الأميركي اصطدم في الساحة العراقية بمشروع آخر عنفي، وبل دموي في أغلب الأحيان. إلا أن ضبابية هذا المشروع الآخر، فضلاً عن الشكوك السائدة بأن حزب البعث والرئيس العراقي السابق هما عراباه، جعلته مرفوضاً من غالبية الشعب العراقي، فضلاً عن الاعتداءات التي استهدفت العراقيين والمؤسسات الدولية، على غرار الأمم المتحدة والصليب الأحمر الدولي.

وعلى الرغم من أن اعتقال صدام يحرر، إلى حد كبير، المقاومة العراقية من «شبهة» الانتساب إليه، فإن هذه المقاومة غير قادرة على إحباط المشروع الأميركي أو أن تشكل إجماعاً عراقياً حولها، ليس فحسب بسبب طابعها الفئوي السني، بما أنها تعبّر عن تطلعات أحد أطراف المعادلة العراقية فقط، وإنما تحديداً لأنه يسيطر عليها الخوف من طرفي المعادلة العراقية الآخرين، أي الشيعة والأكراد المرشحان للاضطلاع بدور رئيسي في عراق ما بعد صدام، وبالتالي استعدائهما بدلاً من العمل على التلاقي والتوافق معهما حول مشروع وطني عراقي يكون بديلاً من المشروع الأميركي ومواجهاً له.

في الواقع، كانت الشريحة السنية في العراق تعتقد في العقود الخمسة الأخيرة بضرورة حماية «الدولة» ونبذ العنف في التعامل معها لإحساسها بأنها مهددة من تزايد دور المعارضة الشيعية، وذلك رغم معارضة شرائح واسعة منها لتوجهات السلطات المتعاقبة التي كرست تماهياً بينها وبين الطائفة السنية في العراق. لكن سقوط النظام العراقي السابق ولد في الأوساط السنية الخوف من انتقال مقاليد السلطة من أيديهم إلى الشيعة والأكراد. على أن تنامي التيار الإسلامي في المناطق السنية في بغداد والفلوجة والرمادي وتكريت والموصل أملاه عاملان اثنان، الأول سقوط نظام صدام حسين، بحيث يملأ هذا التيار الفراغ الأيديولوجي على حساب التيار القومي، نظراً إلى السمات المذهبية المشتركة بين التيارين، والثاني هو تنامي حركات التشدد الديني السني في العالم السني، بدءاً بتنظيم القاعدة، ومروراً بالحركات السلفية، وصولاً إلى الشريط الآسيوي الممتد من باكستان إلى أفغانستان، فأندونيسيا وماليزيا والفيليبين.

في المقابل، لا يبدو أن القوى السياسية العراقية، والتي بلغ عددها حتى الآن نحو ١٢٠ حزباً وتجمعاً، سواء المنضوية في إطار مجلس الحكم الانتقالي أو التي خارجه، قادرة على بلورة مشروع وطني عراقي بديل. وتتوزع هذه القوى على تيارات رئيسية ثلاثة. الأول هو القوى الليبرالية الأقلوية التي ترى في المشروع الأميركي ضمانة لاستمرار نفوذها وحضورها في مؤسسات الدولة العراقية العتيدة، والثاني هم الأكراد الذين راهنوا على التدخل الأميركي لوضع مطلبهم بإقامة اتحاد فيدرالي في العراق موضع التنفيذ، علماً أن هذا المطلب يمثل قنبلة موقوتة، نظراً إلى الخلافات العميقة مع الآخرين حول صيغة الاتحاد الفيدرالي المقترح. إذ بينما يتحدث الآخرون عن اتحاد فيدرالي بين «المحافظات العراقية»، يصر الأكراد على توحيد «كردستان التاريخية» تحت سيطرة مؤسسات سلطة محلية. وهنا لا بد من الإشارة إلى أن الأكراد استفادوا خلال العقد الماضي من «الحماية التي وفرتها الولايات المتحدة لشمال العراق لإقامة مؤسسات السلطة المحلية من برلمان وحكومة، فضلاً عن أن الميليشيات الكردية كانت الوحيدة التي لم تجردها قوات الاحتلال الأميركية من أسلحتها إثر انهيار النظام السابق، بل إنها استحوذت، وبتواطؤ أميركي، على كميات هائلة من الأسلحة الثقيلة التي خلفها الجيش العراقي السابق وراءه. وعليه، فإن الزعماء الأكراد يرون أن عليهم استغلال الفرصة السانحة التي قد لا تتكرر لتحقيق طموحاتهم، بما أنهم يشعرون أنهم للمرة الأولى في تاريخ العراق الطرف الأفضل تنظيماً والأفضل تسلحاً في ظل غياب أي سلطة مركزية في بغداد.

أما غالبية الشيعة، فإنهم يميلون إلى «سياسة الانتظار» باعتبار أن الانتخابات المقبلة ستمنحهم لا محالة دوراً يتناسب وحجمهم العددي بعدما حرموا خلال العقود الماضية من

المشاركة في إدارة البلاد. على أن اغتيال رئيس المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق آية الله محمد باقر الحكيم لم يكن يستهدف زعيماً شيعياً بقدر ما كان يستهدف إحباط تبلور مشروع وطني عراقي كان الحكيم يتبناه من خلال التركيز على طمأنة السنة إلى أنهم والشيعة والأكراد شركاء في «العراق الجديد»، فضلاً عن الاحترام الذي كان يحظى به محلياً وإقليمياً، لا سيما في دول الخليج العربية.

في هذا السياق، إن المشروعين المتصارعين اليوم في الساحة العراقية يتعارضان وهدف بناء عراق موحد وسيد وحر، ويدفعان باتجاه سيادة الفوضى الأمنية والسياسة في المستقبل المنظور، لا سيما في ظل التعقيدات السياسية الحساسة المحلية والإقليمية والدولية. فالولايات المتحدة التي تفتقر إلى الخبرة في التعاطي مع حساسيات وخصوصيات شعوب المنطقة، تعي جيداً أن هزيمتها في العراق تعني لا محالة تراجع مكانتها الدولية، فضلاً عن «الانعكاسات السلبية» لهذا الأمر على حليفتها إسرائيل. أما اللاعبون الإقليميون الرئيسيون، وتحديداً أولئك الذين يشعرون أن المشروع الأميركي في العراق يمثل تهديداً لهم، وفي مقدمهم إيران وسورية والمملكة العربية السعودية، فإنهم يراهنون على هزيمة هذا المشروع.

أما على الصعيد الداخلي العراقي، وهذا هو العامل الأهم، فهو غياب المشروع الوطني العراقي الجامع الذي يبدو حاجة ملحة لمواجهة تحديات المرحلة المقبلة. وهذا يستدعي أن تعيد مختلف شرائح المجتمع العراقي النظر في خياراتها، وأن تتخلى عن تصوراتها الفئوية والطائفية والعرقية لبناء عراق موحد ومستقل يفسح في المجال أمام الجميع للمشاركة في إدارة شؤون البلاد. على أن عدم إزالة التناقضات ومشاعر عدم الثقة بالآخر سيؤدي إلى أحد احتمالين لا ثالث لهما: إما خسارة العراق سيادته واستقلاله من خلال استكمال مشروع الهيمنة الأميركية عليه، وإما الاقتتال الداخلي؛ وفي كلتا الحالتين سيكون العراق وشعبه بكل شرائحه الخاسر الأول والأخير.

سيد أسد الله أطهري*

تحديات التراث والحداثة في إيران

شهد العهد البهلوي الأول في ايران ما يشبه التجديد من الأعلى، و ذلك مع ظهور «الدولة - الأمة»، و تشكيل الدولة المستبدة في هذا العهد. و قد أُعتبر هذا المشروع تواصلاً لعملية التوغّل الغربي في ايران، منذ عهد الحكم الصفوي، الذي شرع فيه الملوك الصفويون بارساء الوحدة الوطنية، و الإفادة من منجزات الحداثة في المجال العسكري، وكذلك تزامناً مع ثورة الدستور التي اعتبرت نوعاً ما ثورة تحديث باتت معها تحديات التراث و الحداثة مدار بحث بشكل محوري في الأندية السياسية الإيرانية. و بظهور الدولة المستبدة ذات النزعة التحديثية في العهد البهلوي الأول، ظهرت طبقة حديثة داخل المجتمع التقليدي الإيراني. و قد بدأ البهلوي الأول باتخاذ إجراءات شبه تحديثية من الأعلى، مستفيداً من ظواهر الحداثة، من دون أن يلجأ إلى القواعد الأساسية لها، و ذلك في إطار «الدولة - الأمة». وتمثلت هذه الإجراءات في سن القوانين الجديدة و العرفية، و تشكيل المحاكم الحديثة، و إنشاء المجمعات الصناعية والجامعية، و مراكز التدريب الهندسي و المهني، و مد شبكة طرق سكك الحديد في البلاد. كما بدأ بتنفيذ إصلاحات إدارية و مالية و تشكيل جيش حديث. و قد تحقق بذلك - في الواقع - ما يشبه العقل التقني من دون أن يستلهم العقل الديموقراطي. و في هذا الخضم حاولت الحوزة الدينية التي كانت تشكل القاعدة الرئيسة للدفاع عن الحياة التقليدية، إبداء ردود فعل تجاه الأحداث الاجتماعية، وإعادة بناء نفسها لتتكيف مع العالم المتطور. و قد تعرضت الهيكلية التقليدية في هذا العهد إلى التصدع، لكنها لم تنهار. وكانت المشكلة الأساسية التي تعاني منها إيران في الفترة الممتدة بين عامي ١٩٤١-١٩٥٣ تتعلق بالتحديات المطروحة بسبب تفكك السلطة المركزية، و تنامي الفكر الديموقراطي العقلاني، و تحقيق الديموقراطية. و كانت الطبقة المتوسطة تشكل عوامل التغيير بشكل أساس، و كان يتم البحث عن قضايا التغيير في البرلمان،

*باحث في مركز البحوث العلمية والدراسات الاستراتيجية الشرق أوسطية - طهران.

و عبر الوسائل القانونية، والرؤية العالمية النضالية ضد القوانين التعسفية البريطانية. وعلى الرغم من ذلك، إستمرت الإزدواجية في الهيكلية الاجتماعية في إيران. على أن هذه التحولات، إلى عدم حصول ائتلاف بين الاتجاه التقليدي والاتجاه المنادي بالتجديد، وتدّخل القوى الأجنبية، أسفرت في نهاية المطاف عن وقوع إنقلاب في ١٩/٨/١٩٥٣.

وقد إشتد الصراع بين الإتجاه التقليدي والاتجاه الداعي إلى الحداثة في العهد البهلوي الثاني، متخذاً طابعاً جدياً. كما ساهم انتشار قوة النظام الرأسمالي العالمي في تشجيع عجلة التحديث بدلاً من الحداثة في إيران. وكانت الرؤية العالمية تعتبر أن الإتجاه التقليدي يشكل حجر عثرة أمام الحداثة، في حين كانت ما بعد الحداثة تحتل مكانتها على الصعيد العالمي. وقد انعكست آثار هذه التحولات الناجمة عن التباين القائم في المجتمع في المجالات الاجتماعية المختلفة، و أصبحت المفاهيم التقليدية والدينية و النزعة الغربية (التغرب) و الإمبريالية مدار النقاشات السياسية في إيران. وكانت الحوارات السياسية الطاغية في الساحة الداخلية تدور بين الطبقات القديمة والمجموعات التقليدية و المثقفين الدينيين حول الإستقلال الوطني، وإحياء الثقافة الوطنية، والقيم المحلية. و قد حاولت الطبقات الاجتماعية المختلفة، وخاصة القوى التقليدية، توجيه نقدها إلى الغرب و إلى الحياة السلبية التي يعيشها هذا العالم. وباتت هذه الدراسات مدرجة على جدول اعما لها. ومارس المثقفون الملتزمون ومن تشبّه بالبورجوازية، والوطنيون والشباب ورجال الدين والجامعيون وتجارالسوق نشاطهم باعتبارهم العناصر الفاعلة لهذا التحول. ودفعت الرؤية العالمية المناهضة للسطة الحزبية، وخاصة من جانب الولايات المتحدة، و التضامن مع كفاح بلدان العالم الثالث، والمسلمون خاصة، دفعت باتجاه حدوث الثورة الإسلامية الإيرانية عام ١٩٧٩. وقد جربت الشعارات المذكورة بعد الثورة الإسلامية في إيران و أفرزت نتائجها الخاصة.

ومع ذلك لم يتحول الجدل القائم بين التقليد و التحديث إلى صراع بعد الثورة، وإنما أدى إلى حوارات جادة بين الجانبين، ما دفع المفكرين من كلا الجانبين إلى إثارة سؤال عن كيفية ردم الهوة بين إيران والعالم الغربي بالشكل المطلوب. و تنجلي هذه الفرضية التي يدور البحث حو لها من جانب المفكرين الذين أجروا بحوثهم في هذا الجانب... وسنحاول الإجابة على هذا السؤال الأساسي في إطار البحوث التي أجراها هؤلاء في هذا المجال، مستعينين في ذلك بالهرمنطيقة. على أن الأمر الواضح الذي يعنيه المثقفون في أبحاثهم في إطار الحياة التقليدية و الحداثة - في هذا المقال - هو أنهم يعتبرون الحداثة أحد مكاسب الحضارة البشرية، ويؤمنون من خلال تعريفهم بشكل ما لحركة الحداثة التي تنطوي على تغيير في هيكلية الفرد والمجتمع في المجالات الاجتماعية والفكرية والحضارية.

تشير خلفيات هذه الدراسة الى تقديم وجهة نظر في هذا الجانب من جانب حملة الأفكار الجديدة. ويمكن أن نشير إلى مقال (نظرية الثورة الإيرانية، والتقليد والتجديد) للكاتب الوين

سو الأستاذ في جامعة هاوائي، والذي يشرح فيه نظريات الدكتور بنو عزيزي، و هو استاذ علم النفس الإجتماعي والتاريخ المعاصر الإيراني في جامعة بوسطن والباحث الإيراني المقيم في الولايات المتحدة. وقد إهتم بنو عزيزي في كتاباته ـ كبقية البحوث في مدرسة التحديث الجديدة ـ بعوامل الدين والصراع الطبقي والهيمنة الأيديولوجية، وهو لا يعتبر القيم التقليدية عنصراً من عناصر التخلف.

إن منظرين، على غرار حامد الكار (الثورة الإسلامية في إيران) و سعيد أمير أرجمند (أسباب و مضمون الثورة الإيرانية) وروى متحدة (رداء الرسول و ميثاق بارسا ـ الأسس الإجتماعية للثورة الإيرانية) والنتين مقدم (الثورة الشعبية والدولة الإسلامية الإيرانية) ويرواند أبراهاميان (ما بعد الخمينية) و جيمزبيل (المجموعات والطبقات والتحديث) يرون أن التعارض بين التقليد والحداثة بارز. واعتبر هؤلاء أن التناقض القائم بين العناصر الذهنية الثقافية و الأيديولوجية التي لايسعها أن تواكب التطورات الاقتصادية السريعة، يحدث ثورة. ورغم ذلك، طرحت وجهات نظر أعمق في هذا الجانب. وسنشير إلى ثلاثة ممن يمثلون هذا النمط الفكري، هم سروش وداوري وطباطبائي.

عبدالكريم سروش

سروش هو أحد المثقفين المتنورين الإيرانيين الذين قدموا أفكاراً و وجهات نظر لفهم الحداثة و استيعابها في المجتمع الإيراني، من خلال الفلسفة العلمية. وعلى الرغم من أنه قد يبدو للوهلة الأولى أن هذه الجهود تترجم الأفكار الغربية والمحلية، و انتقاء للمفاهيم والعناصر المؤلفة للحداثة، فإنها تحاول في نهاية المطاف النظر ملياً في موضوع الحداثة.

ينتهج سروش في أسلوبه الفكري بالنسبة للعالم الغربي أسلوب الانتقاء. و قد حظي هذا الموضوع باهتمام المثقفين الإيرانيين من حملة أفكار الحداثة، و ذلك منذ إتصال الإيرانيين مع العالم الغربي. لكن سروش لم يكن من مجموعة المثقفين الداعين إلى أخذ الحضارة الغربية من دون إجراء تعديلات عليها، بل إنه من المثقفين الذين يريدون أخذ الحداثة ومكاسب الحضارة الغربية وتكييف هذه العناصر مع الإنتماء الإيراني و الإسلامي والعثور على المصاديق في ذلك. ومع ذلك، فإن ما يطرحه سروش والمثقفون المعنيون عن الحداثة والأسئلة التي يثيرونها حول التقليد، تعكس خروجهم من دائرة التقليد. كما توجد بين سروش و هؤلاء المثقفين جملة من الفروق التي نشير إليها بما يلي:

ـ سروش لا يعتمد في موقفه على الرؤية الفلسفية، بل يستند إلى فلسفة العلم في طرحه للمواضيع و البحوث في هذا الجانب، في حين لم يعتمد المثقفون الإسلوب الفلسفي و لا فلسفة العلم في طرح أفكارهم. لذا تنطوي أفكار سروش على عمق أكبر؛

ـ إنتهج المثقفون في عهد الحداثة موقفاً فكرياً ثابتاً نسبياً، وابتعدوا عن مركز السلطة

مسافات بعيدة، و لم تختلف أفكار بعضهم قبل إقترابهم وبعده من مراكز السلطة، فيما هناك إختلاف أساسي بين أفكار سروش في ظروف إقترابه من مراكز السلطة و ما بعده؛

- يتمثل الفارق الرئيسي الآخر بين سروش وبقية المثقفين المعنيين في إيمان سروش الديني. إذ كان ينظر المثقفون من ذوي النهج الانتقائي في عهد ثورة الدستور إلى الدين كأداة و وسيلة. ولم تكن نظرتهم هذه نابعة من إيمان ديني. كما أولى بعض المفكرين إهتمامهم بحَمَلَة الأفكار الدينية على ما لديهم من أهمية و قوة، و أعتبروا هؤلاء أنّ الإنتماء الديني يشكل نوعاً من الوزن والقوة. و يمكن في هذا الجانب الإشارة إلى السيد جمال الدين الأسد آبادي، رغم أن السيد جمال الدين كان يتطلع إلى الإصلاح الديني و إحياء الدين، فيما يتطلع سروش إلى الفهم الديني؛

- نشأ معظم المثقفين من أصحاب النهج الانتقائي في عهد ثورة الدستور، في حين نشأ سروش في مدارس دينية و غير دينية. و لذلك يلقى الضوء على فكر سروش في إطار التنوير الفكري الديني، في حين يتم بحث أفكار المثقفين المذكورين في إطار إتجاه التنوير الفكري الغربي، و ليس على أساس النزعة الغربية؛

- تتم دراسة القاعدة الطبقية للمثقفين المذكورين في إطار طبقة الأعيان، في حين ينتمي سروش إلى الطبقة المتوسطة الجديدة أكثر من إنتمائه إلى غيرها؛

- ركز سروش إهتمامه على النهج الديموقراطي للحكومة المعاصرة بعد إجتيازها مرحلة «الدولة - الأمة» و المنحى العقلاني و العلماني و بعض المظاهر الديموقراطية، و إن كانت ناقصة، في حين ركز المثقفون المعنيون على إجتياز النظام الإستبدادي و الإتجاه نحو النظام الدستوري إعتماداً على المظاهر السياسية و الاجتماعية و تموجها في الطبقات الاجتماعية المتطورة و التقليدية.

علم الإستغراب أو النزعة الغربية

يؤكد سروش في نزعته الفكرية على معرفة الغرب ككل، و ليس بشكل عام، أي أنه يعتبر أن الغرب كله ينطوي على وحدة إعتبارية و ليست حقيقية، وأن القضايا الإعتبارية لا تنطوي على وجود و لا على ماهية، وأن هذا الكل هو الذي يمكن تجزئته وتنميته. لذا يمكن إعتبار الغرب ككائن إعتباري. ونظراً للترابط بين أجزائه، يتصف هذا الكائن بالوحدة[1]. ويبعد سروش الجانب السياسي عن تقييمه للغرب، ويرفض التقييم الذي يقدمه كل من هيغل وهايدغر للعالم الغربي، ويقدم نوعاً من العلاقة الفكرية السليمة مع الغرب. فيرى أن عدم فهم الغرب من خلال هذا الطريق يؤدي إلى ميل النزعة الفكرية نحو الغرب، و كذلك إلى محاربة الغرب عبر المناهج السياسية، في حين يعتبر أن اتباع النزعة الغربية يمثل تقليداً عشوائياً للأساليب الغربية، ويدعو إلى العودة للتقاليد[2]، رافضاً وجهة النظر هذه، نظراً لادراكه للعالم

الغربي، و يرى عدم وجود الغرب كـ(كل أو كجزء من كل)، و لا يتواجد هذا الكل إلا في أذهان الذين يملكون مثل هذا الظن، وأن الوحدة لا تتجاوز الشيء الإعتباري[٣]. وتأسيساً على هذا يؤكد سروش على النظرة الانتقائية. على أن جهوده في مجال علم الاستغراب قد تمهد السبيل للبحث في مجال الحداثة والتقاليد والتحديث أو تقديم الدراسة التحليلية عن الغرب وكيفية مواجهته والتعامل معه. ويقر سروش بأن البحوث التي يتحدث عنها قد حدثت في الغرب جغرافياً.

إن السؤال الأساسي الذي يطرحه: من الذي يحق له أن يتحدث عن التراث و الحداثة والتحديث؟ وما هي وجهات النظر السائدة حول التراث والحداثة، مع الأخذ في الإعتبار العالم القديم والعالم الجديد؟ بعبارة أخرى، ما هو تقييم الصفوة وعامة الناس عن التراث والحداثة؟ هل يعني تحديث الكائن أو الظاهرة الجديدة، رغم ما فيهما من فروق مع الكائن السابق، وهل هو تابع لذلك الكائن أم منفصل عنه، خروجاً على الماضي؟ وما الفارق بين الحداثة والتحديث؟

يرى سروش أنه يحق للفرد أن يتحدث حول التراث عندما يكون خارجاً منه، ويحق للفرد أن يتحدث عن الحداثة عندما ينفصل عنها. والسبب الكامن وراء عدم تطرق القدامى للتراث يعود إلى وجودهم و إندماجهم داخل هذا التراث. فالذوبان في داخل التراث يتعارض مع البحث حوله، لأن الفرد يستطيع أن يبحث حول موضوع ما في حال تمكنه من الإبتعاد عنه. إننا نتحدث اليوم عن التحديث، ويجب أن يعكس ذلك إبتعادنا شيئاً فشيئاً عن التحديث. وقد تحول موضوع التحديث بالنسبة لنا إلى مقولة لبحثها. ولذلك يجتذب الموضوع حالة التناقض، وتربطنا اليوم مع الحداثة العلاقة الذهنية والعينية، والامر يعود إلى الخروج من كليهما[٤].

وبالنسبة إلى الفارق القائم بين العالمين القديم والجديد، هناك وجهتا نظر مختلفتان، الأولى تحمل طابعاً عامياً، والثانية ذات طابع علمي. وترتبط حدود التمييز بين هاتين الرؤيتين بمدى تقييمهما للتحديث والحداثة. وبالنسبة للتقييم العامي للموضوع، فإنه عندما يثار السؤال حول الحداثة، تكون الإجابة: «أن العالم الذي نعيشه اليوم يختلف عن العالم القديم، ويكفي أن يفتح المرء عينيه ليرى الفارق بوضوح في مجالات الفن و العلم و الصناعة، و عند ذلك يحس بالحداثة المكتسحة للعالم الخارجي، و التي يطلق عليها تارة مصطلح الحداثة. فالحداثة لا يحتاج فهمها إلى تفكير و تأمل، و يمكن رؤيتها و معرفتها من خلال مشاهدة الآلة الطابعة و الكهرباء و الطائرة، و هذه جميعها تعود إلى العالم المتطور الحديث، ولا وجود لها في العالم القديم»[٥].

وترى الصفوة المثقفة أن التحديث الحاصل هو في عالم الأفكار، وأن كثيراً من ظواهر التحديث الحاصل اليوم في العالم الخارجي أو المادي هي حصيلة التحديث في عالم الأفكار[٦].

وكما ذكرنا، فإن حدود التمييز بين هاتين الرؤيتين ترتبط بتقييمنا للعالم الجديد والعالم القديم. فالتقييم العامي يرى الفارق بين هذين العالمين في:

ـ قهر الطبيعة و السيطرة عليها؛

ـ تفوق العلوم العلمية على العلوم النظرية؛

ـ الفارق الجوهري بين العقل الجديد و العقل الذي كان يحمله الإنسان القديم؛

ـ زيادة الإلتزام الديني في العالم القديم قياساً إلى وجوده في العالم الجديد؛

ـ في العالم القديم كان المفكرون يبحثون عن تبيان و تفسير الحياة، بينما يبحث المفكرون اليوم عن سبل لتغيير العالم؛

ـ محدودية عالم القدماء، في حين يعيش الإنسان اليوم عالماً جديداً واسعاً لناحية الزمان والمكان، لكن لا يعي ماضيه، و يعتبر جغرافيته أكبر من أن يتمكن إحساسه أو عقله السيطرة على كل جوانبها(٧).

يعتبر سروش أن هذه الحداثة تجعل العالم الجديد تابعاً للعالم القديم لا أوسع منه... هذه الحداثة ترى أن الكائن أو الظاهرة الجديدة، رغم ما فيها من فروق، تتبع العالم القديم... ويعتقد بظهور تغير و تطور كبيرين و جذريين، إلى حد لم يكن بمقدور القدماء أن يتصوروا مجيء ذلك اليوم الذي يواجه العالم فيه مثل هذا المصير(٨). ويضيف أنه لم يتبع هذا النمط الفكري، بل يعرض وجهة نظره التي يرى أنها خلاصة وجهات الصفوة، أي وجهة النظر التي تعتبر الحداثة إبتعاداً عن الماضي و متعالية عليه وخارجة و منفكة منه(٩)، مستخدماً فلسفة العلم، ومستمداً من الابستيمولوجيا في دراسته لموضوع الحداثة، فيقول «لقد كان الأوائل يعملون بعقولهم، إلا أنهم لم يدرسوا عن العقل و لم يبحثوا، في ما يلزم، في ذلك، فكانوا ذائبين في الدين، لكنهم لم يدرسوا الدين بمنهجية. كان لهم معتقد، إلا أنهم لم يدرسوا العقيدة أو الأيديولوجيا. كانت لهم معرفة، إلا أنهم لم يدرسوا علم المعرفة. إن جوهر الحداثة والتحديث في عالم اليوم بات يتجلى بظهور المعارف من الدرجة الثانية، والتي تكون مصحوبة بالعمل والمعرفة. لذا نرى عدم جدوى طرح مقولات في عالمنا الجديد لأولئك الذين لم يخرجوا أنفسهم من القوقعة التقليدية التي يعيشون فيها. فالعالم لم يصبح حديثاً بالعلم و الصناعة، بل أصبح حديثاً بالرؤية إليه من زاوية ثانية»(١٠).

ويشير سروش في حديثه عن التراث والحداثة إلى الفارق بين الحداثة والتحديث، فيرى أن الحداثة تعني التجديد الذي يحدث من دون وجود عزيمة مسبقة لايجاده و بشكل عفوي. أما التحديث فهو نوع من الأيديولوجيا، ونوع من الفكر الذي ينوي إحلال الجديد محل القديم. ومن هذا المنطلق يرجح الجديد على القديم. وعليه يكون التحديث نوعاً من الأيديولوجيا، في حين تعُتبر الحداثة حالة تطرأ على الفكر أو على العالم الخارجي، وغالباً ما تكون طارئة لا

تحدث بتصميم مسبق و لم تستبدل بجهود فردية[١١].

طريق إيران نحو الحداثة

السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المجال هو بعد انفتاحنا على العالم الغربي عبر فلسفة العلم و الحوار حول التقاليد والحداثة، والفارق بين الحداثة و التحديث، ما هي المقدمات اللازمة لربط ايران بعملية التحديث، و التي تشهد تحركاً بطيئاً و ممزوجاً بنوع من الطابع الفلسفي والتاريخي والاجتماعي؟ ما هو الواجب الملقى على عاتق الإيرانيين للتعامل مع التحديث؟ بعبارة أخرى ما هي السبل المتاحة أمام الإيرانيين كي يختبروا التحديث بشكل ما؟ يشير سروش في إجابته على هذه التساؤلات إلى المقدمات اللازمة لذلك، ويقول «ما لم تتوفر المقدمات، لا يمكن التحديث أن يحل بيننا». و يضيف «من الواضح أن مثل هذا الضيف الجليل و الرفيع لا يحل في هذا البيت من دون أن يكون مهيأ ومروياً، ولا يمكن زرع هذا النبات الزاهي بألوانه و المعطر برائحته الفواحة من دون إعداد التربة الخصبة والأجواء الملائمة له»[١٢]. وهو يرى ضرورة قيام المواطن الإيراني بانتقاء العناصر المؤلفة للحداثة. ويرتبط هذا الإنتخاب و والانتقاء بمدى تطابقه مع ثقافة الفرد وانتماءاته. فالنجاح في هذا الجانب يكون حليف تلك الثقافات القادرة على انتقاء العناصر الممتازة من الحداثة. كما يعبر العلم كأحد العناصر الممتازة للحداثة، ويرفض وجهات النظر ذات الإتجاه العام والإجمالي في عملية الحداثة. و يقول إن الحكماء المسلمين استفادوا بشكل واضح ـ من الثقافات الأخرى، وأعربوا عن إعتزازهم و إبتهاجهم بذلك، ولم يعتبروا العلم شيئاً كالأخلاق والتقاليد أو العادات السلبية لتلك الأقوام، بما لها من أثر سلبي فيهم... «فكانت الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها أخذها»[١٣] معتبراً هذا الانتقاء أمراً تاريخياً و طبيعياً، إلا أنه لا يجيز الإستسلام له. لذا يدعونا إلى نوع من المراجعة للتاريخ، فيقول «لقد أثبت المسلمون، بما لديهم من استيعاب قوي وأعين ثاقبة وقدرة انتقائية بأنهم لم يخشوا من اليونان، واستفادوا من علومهم، و زادوا بذلك من قدراتهم و قوتهم، ولم يخشوا عملاق التاريخ، ولم يهابوا روح الشعب اليوناني والثقافة اليونانية، بل أزالوا النقص الموجود فيها وألبسوه زياً متكاملاً»[١٤].

تأسيساً على هذا، فإن ايران لن تحقق الحداثة، وذلك بسبب عدم التمييز بين الغث والسمين في موضوع الحداثة. ويتطرق سروش إلى المحاولات الفاشلة لأولئك الذين طلبوا هذه الإستضافة، و من النقطة التي بدأوا بها بحوثهم، ويرى دعاتها موزعين بين الدستوريين والغافلين و المغلوبين على أمرهم. فيقول «البدء في إنتهاج السياسية الغربية، كما فعل نشطاء الحركة الدستورية، أو إنتقاء تكنولوجياتهم المتطورة و فوق المتطورة، كما فعل كثير من الغافلين، أو استيراد ثقافاتهم و فنونهم و أخلاقهم بشكل كامل و تام والإستهزاء بالإنتماءات القومية و الدينية و الثقافية الذاتية، كما يفعل المغلوبون على أمرهم، أو الوقوف موقف الجهل و

الخضوع للحتمية التأريخية و التفلسف و إتخاذ جانب الإنفعال و الوقوف في إنتظار الإعصار الغربي و إنتهائه، كما يفعل أولئك الذين إخترعوا لفظ النزعة الغربية. فمشكلة التخلف و التأزم و اخفاق التنمية لا تُحل عبر هذه السبل»(١٥). وفي التحليل النهائي ومن أجل التغلب على اخفاق التنمية، يرى سروش ضرورة إقتناء علم الفهم الديني، والتبادل الثقافي، وإيجاد التوازن بين الإنتماء الإيراني - الإسلامي والإتجاه الغربي، والتعامل بشكل إنتقائي مع الحداثة.

ويرى سروش أننا في حاجة إلى العلم. فالعلم الذي «يكون حصلية الحداثة و الحضارة الغربية ... يختلف عن بقية افرازات الحداثة إختلافاً جوهرياً ... العلم الجديد يحمل طابعاً عالمياً شاملاً ولا يقتصر على وطن خاص أو على حدود معينة؛ العلم الذي يلائم الجميع، و لا يبقى محصوراً أو محبوساً عند أي فرد أو جهة ... الحديث يدور حول مقبولية مبدأ العلم و ليس تقبل مجمل أحكامه بحذافيرها من دون تمييز. إذاً يمكن القيام بنقل العلوم الحديثة و يجب أخذها. و يمكن فصل هذه العلوم و أخذها من الغرب من دون أدنى تحفظ(١٦). وعليه سيكون هذا العلم حليفاً للتطور والتنمية و ملازماً لهما، ولا يمكن تصور الواحد منهما دون الآخر... وبسبب دوره الواقعي لا يناصبه أي حكيم العداء، و بسبب دوره العلاجي لا يفر منه من يعاني من آلام التخلف»(١٧).

«إذاً يتضح وجوب التهيؤ فقط لهذا الضيف. و إذا أردنا الإنتقاء، علينا أن نشد على يده. وإذا أردنا الحداثة - و إعادة الإمور إلى نصابها - في السياسة والحكومة و الاقتصاد والأخلاق فيجب على الجميع أن يوازن ويوائم نفسه مع هذا الضيف، ومن أجل هذا الضيف. يجب الاقتراب منه و التقدم معه و مواكبته»(١٨). و «إذا كان العلم لا يولد بيننا أو لا يقيم معنا، فالسبب يعود إلى عدم إنجذاب ذهنياتنا وذواتنا له، فالأولى، أي الذهنيات، كانت عدوة لجوهره، والأخرى، أي الذوات، كانت معادية لوجوده»(١٩)، ولكن يبدو أنه يشير إلى عناصر أخرى متمثلة في الفهم الديني و التبادل الثقافي. فإذا ما تعاملنا بشكل صحيح معها، نستطيع الخروج من غياب التنمية الذي نعاني منه.

بما أن دراسة الدين تتم في إطار الحياة التقليدية فقط، إنتبه بعض المفكرين إلى الإصلاح الديني. وقد إهتم سروش بالسياسة إلى جانب إهتمامه بدور الدين، و أثار اصلاح المؤسسة الدينية. وبما أن المجتمع الديني في إيران قبل الثورة و بعدها، كان مجتمعاً صورياً يعمل فيه الناس بواجبهم الشرعي من دون أن يتحلوا بايمان عميق من شأنه أن يشكل القاعدة في المشاعر الدينية العامة والدافع الديني(٢٠)، فإنه يطرح الفهم الديني محل الإصلاح الديني، ويدعو المسلمين إلى عدم التغيير و الإستحالة في دينهم في مواجهة الحداثة، بل ينبغي عليهم التوفيق بين فهمهم للدين والمتغيرات في العالم خارج الإطار الديني(٢١)، الأمر الذي يستلزم فهماً للدين الذي يستوعب ضرورة التغيير والتحول في فهم الفرد للدين(٢٢). ويبدو أن وجهة النظر هذه تدعو إلى إمكانية توجيه النقد إلى أنماط الحياة التقليدية و إمكانية تطبيق هذه

الأنماط مع التحولات المعاصرة.

التبادل الثقافي وأزمة الانتماء

يتحدث سروش عن موقفه من التبادل الثقافي من منظور المواجهة لفكرة النزعة الغربية (التغريب) أو الانبهار بالعالم الغربي. إن وجهة نظر المتحمسين للغرب تقول «إن الثقافة الإيرانية أصبح حا لها على عكس الثقافة الغربية التي إجتاحت الساحة بالكامل و أثبتت تفوقها و قيادتها. أما الثقافة الإيرانية فإنها تراجعت بالكامل، و يؤكد ذلك ضعفها على الساحة»(٢٣). ويعتبر سروش أنه لا وجود لأية ثقافة تتفوق بشكل كامل، بل تتغير الثقافات على مر الزمن. وأن قبول مبدأ الحتمية التاريخية نفي لامكانية التطور و التغيير الثقافي. بيد أن سروش يرى في هذا الجانب إمكانية حدوث التطور في الثقافات.

إن سروش في معرض إشارته للعلاقات الثقافية يقول إنه يجب التحرك بغض النظر عن الإتهامات، كإتهام النزعة الغربية. وهو يعتقد أن عملية الإنتقاء الثقافي من الغرب تخدم الثقافة الإيرانية، شريطة أن يتم هذا الإنتقاء بشكل حر(٢٤). إذ إن السبيل الوحيد لتنمية الثقافة الإيرانية هو أن تنفتح هذه الثقافة على الثقافات الأخرى، و أن تدخل في بحوثها و منتدياتها النقدية و الحرة، و أن تخوض بحرية التحولات و التقدم الحاصل في العالم الخارجي. ويرى سروش أن الإتصال الحر و الإنتقائي بالنسبة للعالم الغربي لا يؤدي إلى التقليد العشوائي للغرب. و في غير هذه الحالة يكون الأمر مصداقاً للإنبهار بالغرب(٢٥)، ويشير إلى الإنتماء الإيراني إلى الثقافة الإسلامية و الغربية والإيرانية، فيحذر من مغبة التأكيد على الإنتماء الإيراني لما قبل الإسلام، أو التأكيد فقط على إنتمائها الإسلامي ووضع التأثيرات الغربية جانباً، فيقول إن خطورة ذلك كخطورة الإنشغاف و الانبهار بالثقافة الغربية(٢٦)، ويضيف «أن الوطنيين المتطرفين أو المتطرفين الدينيين يعرّضون بتطرفهم للخطر الأجواء العقلية اللازمة لتحقيق الإتصال الثقافي وتنميته»(٢٧). ويعترف بتلك الانتماءات المذكورة، ويعتبر أن التضحية بأية واحدة منها على حساب الأخرى يشكل خطراً على الثقافة، و يبدو أنه يبحث عن صيغة للوفاق بين الإنتماءات الثلاثة المذكورة.

ما ينبغي عمله من أجل التنمية؟

إن وجهة نظر سروش و بحوثه حول الإتصال الإنتقائي مع العالم الغربي تجد مصداقيتها في عملية التنمية كذلك، إذ يرى ضرورة عدم الأخذ بالحداثة كانتماء واحد، كما هي الحال بالنسبة للإتجاه الغربي(٢٨) «إن معرفة التجارب المختلفة داخل الحداثة تمهد السبيل للإعتبار ببعض هذه التجارب وليس بجميعها». وهو يرفض الزعم القائل بوجود سبيل واحد لتحقيق التنمية، والذي يكفل في نهاية المطاف المواجهة لمفهوم الحداثة الغربي، و يؤكد إمكانية تطبيق الجوانب المختلفة للحداثة و التعايش مع الثقافات المختلفة، وأن البلدان النامية يمكنها استيعاب

هذه الجوانب وبلورتها لتلبية حاجاتها من دون أن تصبح ضحية لعملية الاستحالة الغربية التي لا مفر منها[٢٩]. ويجب أن لا ننسى أنه لا ينكر مشاكل البلدان النامية في إيجاد التوازن بين انتماءاتها الثقافية وضرورات التنمية، إلاّ أنه يرى إمكانية تذليل هذه المشاكل وحلها، فيقول إن الخطوة الأولى للتغلب على هذه المشكلة تتمثل في تجنب البلدان النامية للوصمات الحزبية غير الموضوعية أو ذات الصبغة العامة، وأن تبني علاقاتها مع الثقافات الغربية والمفاهيم الغربية بشكل معقول وإنتقائي وواع[٣٠].

و تشير كتابات سروش إلى قلقه.. إذ إنها تشبه كتابات معظم الصفوة من المفكرين الإيرانيين الذين واجهوا الحداثة خلال العقود الخمسة عشرة الماضية. و قد استهل ـ كمعظم هؤلاء المفكرين الإيرانيين ـ معرفته للحداثة من معرفة مصاديقها، وليس من مبادئها الفكرية. وقد أبدى، كأسلافه، قلقه في شأن اخفاق التنمية في الشرق التقليدي أمام التقدم الذي أحرزه الغرب المتطور. ويعتبر أن المخرج من هذا المأزق يتمثل في إعداد المقدمات اللازمة لذلك، والتي من شأنها أن تمهد السبيل لتحقيق التقدم. ويعرب ككثير من المتقدمين من نظرائه، عن قلقه تجاه التعايش بين ابناء الحداثه مع المتبقين من رواد الحياة التقليدية. ويرى ككثير من أمثاله أن المخرج من هذا المأزق يتمثل في انتقاء أجزاء من الحداثة. و عندما ننظر إلى التاريخ الايراني المعاصر، و إلى العلم الذي لا يقترن بعمل، و إلى الصناعة و المدنية، بمعزل عن الديموقراطية، و إلى الإنتخابات بمعزل عن الحرية فيها، و إلى البرلمان الذي تنعدم فيه الحزبية، فإن النتائج الهدامة تكون واضحة لمثل هذه الانتقاءات التي كان يتم تبريرها في كل مرحلة. إلاّ أن القاسم المشترك الأهم و الموجود بين سروش وأسلافه هو عدم توضيحه للجهة التي يجب أن تقوم بمثل هذا الإنتقاء. فمن الطبيعي أن يحتاج الإنتقاء إلى مقدمات تبدأ من الشخص الذي يقوم بهذه المهمة، أي أن الفرد الذي يسمح لنفسه أن يتمتع بحق الإختيار والإنتقاء، إنما يكون قائماً بذاته. إنَّ ولادة مثل هذا الفرد وتقبله القيام بدور الإنتقاء يشكل البداية في عملية الحداثة. وبذلك نجد سروش و أسلافه الذين يتحدثون عن الحداثة، لا يشيرون إلى هذه الولادة التي تشكّل صلب الموضوع، إذ لا تنطوي عملية الحداثة على أي معنى بمعزل عنها[٣١].

أفكار داوري

داوري هو أحد المفكرين الإيرانيين في مجال علم الإستغراب. وهو أوضح وجهات نظره حول الفكر الغربي من الزاوية الفلسفية. ويبدو أنه لا يفصل في أفكاره ـ و في حديثه عن جوهر السياسة والاجتماع الغربي ـ بين عناصر الحداثة و الغرب و الحضارة الغربية والرأسمالية. وتنطوي بداية أفكاره على عناصر خاصة، سنشير إليها من خلال هذا البحث.

الحداثة و التنمية

يعتبر داوري أن موضوع الحداثة «يشكل مرحلة جديدة من التاريخ بدأت منذ القرن الثامن

عشر الميلادي، رغم غرس شجرتها منذ القرنين الخامس عشر و السادس عشر في الفكر اليوناني-المسيحي»[٣٢]. و يضيف «عندما أتحدث عن الغرب أشير في معظم الأوقات إلى الحداثة، و إلى تاريخها في أي جزء من العالم - حتى في اليابان أو في كوريا الجنوبية - لأن ذلك لا يؤثر في صلب الموضوع»[٣٣]. فالتعريف الذي يقدمه عن الغرب و الحضارة الغربية والرأسمالية ومظاهرها السياسية والاجتماعية و القضايا الفلسفية وما يطرأ على الجهاز الفلسفي يكون متماسكاً. و في إطار هذه العملية يعتبر العالم الغربي نمطاً من التفكير، وانجازاً تاريخياً بدأ منذ أربعمئة عام في أوروبا، وإنتشر بعد ذلك في كل أرجاء العالم بنسب متفاوتة. فالغرب -كما يعتبره داوري- هو المغرب أو غروب الحقيقة القدسية، وظهور الإنسان الذي اعتبر نفسه الأول و الآخر والمتحكم بكل شيء، و مالك كل شيء، ويجد كماله في تملكه كل شيء، وحتى العالم القدسي. فالغرب -كما يقول داوري- حتى ولو كان يثبت وجودالله «لا يقوم بذلك من أجل عبادته و الرضوخ إليه و طاعته، بل يلجأ إلى ذلك من أجل البرهنة على نفسه»[٣٤].

من خلال هذا التقييم للفكر الغربي، ورداً على سؤال حول المجتمعات النامية، و ضرورة إنتهاجها لمشروع الحداثة، يجيب داوري بنعم، إلاّ أنه يضيف بعد ذلك مباشرة «على المجتمعات النامية أن تسلك طريق الحداثة بخطى بطيئة، إلاّ إذا إنفتحت أمامها سبل أخرى»[٣٥]. ويقول أيضاً «في الظروف الراهنة لا يمكن غض النظر عن التنمية، و لا يستطيع أي مسؤول سياسي أن يتغاضى عن التنمية»[٣٦]. إنه يدرك المشاكل التي تنجم عن الحداثة، ولا يرغب في إنشاء عمارة أو عمارات متعددة الأدوار على شفا جرف هار، ويرى أن المشكلة الأساسية الموجودة في هذا الطريق هي ضرورة سير المجتمعات النامية في الطريق الذي لم تستعد بشكل كامل لسلوكه. إذاً ينبغي عليها أن تستعد لذلك وتمضي رغم انعدام وجود التمهيد و المعالم في السبل المستقبلية الموجودة في هذا الجانب. وفوق ذلك يجب شق هذه الطرق و تمهيدها[٣٧]؛ هذه وجهات نظر داوري في أيام شيخوخته، و التي تناقض أقواله في أيام شبابه. إذ كان ينظر إلى الحداثة في أيام شبابه بمنظار آخر، و كان يرى أن الحداثة تمثل الشجرة التي انبثقت من الأرض بأغصانها في كان مكان، وأننا نعيش منذ أعوام طويلة في ظلال أحد أغصانها الذابلة، و مازلنا في ظلا لها، لكننا، رغم ذلك، احتمينا بالإسلام. و لم يغب ظلال هذا الغصن كلياً، و في الواقع لم نتركه و لم يتركنا هو الآخر، فكيف يمكن أن نتعامل مع هذا الغصن اليابس[٣٨]؟

يرى داوري عدم الإكتفاء بالقضاء على المظاهر السياسية و الاجتماعية للحداثة، بل ينبغي إقتلاع شجرتها من جذورها. لكن السؤال المطروح في هذا الجانب هو كيف يمكن إجتثاث هذه الجذور؟ إن هذا الموضوع يرشدنا الى عناصر أخرى متمثلة في معيار العقل والشريعة والوحي، وينبغي طرحها في هذا الجانب.

الشريعة و الوحي الالهي

إن الطريق التي يتحدث داوري عنها لاجتثاث الحداثة العقلية، طبقاً لمفهوم لوغوس اليوناني، بعيداً عن الفردية والعلمانية، تستهدف في الواقع العقل الذي يُرسى على أساس الولاية والنبوة. لذا يدعو الانسان الى معاهدة الله بدلاً من معاهدة نفسه. وتقوم نتائج هذا البحث على أساس حذف فكرة العقد الاجتماعي والمظاهر الرئيسة للحداثة. فبالنسبة الى فكرة العقد الاجتماعي، يقبل داوري بأن القواعد والقوانين والعادات في المجتمع الجديد هي إعتبارية و متفق عليها[٣٩]، إلاّ أنه يرى أن التجديد لا يحدث من خلال ابرام العقود والاتفاقيات، لأن المجتمع الحديث يحمل معناه الطبيعي في أحد جوانبه. بعبارة أخرى، إن المجتمع الذي تكون فيه الحقوق والسياسة والعائلة إعتبارية ـ كما يذهب العلاّمة طباطبائي ـ لم يظهر من خلال إبرام العقود. فحقوق الإنسان هي حقوق طبيعية، وهي تحمل عنوان الحقوق الطبيعية للإنسان. و قد ولد الإنسان حراً، أي تكون الحرية في طبيعته. إذاً، إن المجتمع الجديد الذي تتواجد فيه بعض الأشياء على أساس من العقود، لا يكون حصيلة لعقود. إنَّ من يرى أن أساس الاجتماع قائم على العقد، قد خلط بين شؤون المجتمع و أساس المجتمع، و ظن أن الإنسان، بما أنه قد دخل في أعمال العالم بقوة وبحرية و يتدخل بعلمه و ارادته في كل مكان، لا بد وأنه قد وضع أساس المجتمع الجديد وخطط لنظامه العام. فالحقيقة هي أن حرية الإنسان و قوته في المجتمع تتحددان بحدود ومبادئ المجتمع، ولكن لا دخل للفرد في إيجاد هذه الحدود أو إزالتها، و أن أثره كان و سيكون جزئياً و فرعياً[٤٠]. وإلى مهاجمته لفكرة العقد الاجتماعي لناحية الاختلاف القائم بين شؤون المجتمع وأساس المجتمع، يرى أن أساس هذه الفكرة نابع من اعتبار الإنسان نفسه محوراً ومشرفاً على شؤون الكائنات، و يعتبر أن الأومانية، أي مدرسة أصالة الإنسان الجديد، لا تشكل فلسفة أو نظرية بين النظريات الأخرى، بل مشروعاً لإنسان آخر، فيما الفلسفات والفرضيات والعلوم الجديدة و التعابير المنطقية فرع وتابع لذلك الإنسان. فالاومانية سارية في كل الفلسفات والفرضيات. وقد كان كل من كانط و هيغل من رواد هذه المدرسة، كما كان قبل ذلك جملة من المفكرين والفلاسفة في عهد النهضة الثقافية (عصر النهضة) في أوروبا من أنصار الأومانية، والذين فسروا المعتقدات الدينية على أساس من الأومانية[٤١].

إذاً يرى داوري أن العقل الذي يجعل فهم الإنسان محل الوحي كمعيار، وملاكاً للتقييم، يحمل صورة أومانية، وأننا نرى الاتجاه العرفي (سيكولاريزم) يسود في هذا الاتجاه. ويعتقد داوري، بما أن المثقفين الإيرانيين كانوا يحملون أفكاراً ناقصة عن الحداثة، فإنهم بقوا عاجزين عن فهم المعنى الحقيقي للحداثة، و قد انخرطوا في اتجاه النزعة الغربية «التغرب»، وباتوا يروجون للعقل الاوماني (اصالة الانسان) والسيكولارية الغربية. ويرى داوري ـ من

هذا المنطلق - أن حلّ هذه المشكلة يتوفر من خلال مهاجمة العالم الغربي (مهاجمة منجزات العصر التنوير) الذي يمر بمراحله النهائية، والاحتماء بهدي الدين. ويضيف «إذا كنا لا نهتدي بهداية الدين، فسوف نقع لا محالة في فخ الغرب»(٤٢).

ويرى كذلك أن ردود فعل المثقفين الإيرانيين تجاه الحداثة جاءت خلال إتصالهم بالغربيين ممن كانوا في مستوى متوسط من وعي النهج الثقافي الغربي. و كان إتصالهم مع المتنورين فكرياً من الغربيين، وليس مع فلاسفة الغرب. فمثلاً نقل السيد جمال الدين من جيزو، و هو فرنسي من النمط المتوسط. وعليه، إن إحدى مشاكلنا هي أن إتصالاتنا مع الغربيين كانت على مستوى الدرجة الثانية و الثالثة فكرياً، و كان الاتجاه واضح أيضاً. فكان هؤلاء يأخذون شيئاً من الغربيين ثم يضفون عليه طابعاً صحافياً، و يقدموه بشكل مبسط سهل الفهم. «ولم يتصل أسلافنا بـ كانط و لا بهيغل»(٤٣). و يستثني داوري في ذلك بديع الملك ميرزا.

وكانت خطوات المفكرين كما يستنتجها، على شكل كتابة التاريخ، فكانوا يشيرون في كتاباتهم الى أفكار الفلاسفة و يتحدثون عن التقدم و يقومون بنشر التقدم و التحديث والحداثة والدعوة اليهما. فقد نفى الغربيون أشياءَ و أثبتوا أشياء أخرى. ولكن إنتهت مرحلة الاثبات، وولى عهد بيع الآخرة بالدنيا، وإنتهى عصر فاوست الذي ألفّه غوته، ونعيش اليوم نهاية عهد فاوست والبشر الفاوستي.. لقد باع فاوست الآخرة للشيطان مقابل منحه تلك القوة التي يحقق عبرها سيطرته على العالم... إنَّ التاريخ الغربي هو التاريخ الفاوستي وتاريخ النزعة الشيطانية(٤٤).

يعتبر داوري أن مثل هذا النمط من الاتصال مع الغرب من جانب بعض المتنورين، أدى الى النزعة الغربية (التغرب). ورغم ذلك، لا يوجه اللوم الى المشغوفين بالغرب، الأمر الذي لا يعني تأييده لحَمَلَة أفكار الحداثة، و إنما يعرض التعقيد الموجود في فهم جوهر الحضارة الغربية في هذا المجال. فيذكر في هذا الجانب «عندما وجد أسلافنا أن الأوروبيين أكثر أخلاقاً و إستقامةً في أعمالهم، ويؤدون واجبهم بشكل صحيح، كان لا يسعهم أن يقدموا عنهم تقييماً آخر... إنها مرتبة صورية ومن مقتضيات نشر العلم الجديد والتكنولوجيا، لكننا نرى اليوم العاقبة التي إنتهى اليها هذا التاريخ»(٤٥). و يتحدث داوري تأسيساً على الميول الفكرية الناجمة عن الاتجاهات الفكرية السياسية الماركسية، والتي جاءت مع تأسيس حزب توده الإيراني (الحزب الشيوعي الايراني)، ويتطرق الى الجانب الامبريالي للغرب «يجب عدم توجيه اللوم الى أولئك المشغوفين بالغرب، لأننا كنا قد إبتعدنا عن ديننا الواقعي. فلذلك عندما جاء الغرب بانجذابه واندفاعه، كان يظهر تارةً بوجه جذاب، وتارة أخرى يظهر على عكس ذلك. ولكن - على أي حال - كانت هيمنة، ولم يكن بوسع احد أن يفرز بين هاتين الطريقتين. إنما هما إسلوبان يشملان الأخلاق الغربية والسلوك الغربي، والادب الغربي والاندفاع والتعسف والهيمنة والاستعمار، و الى الآن لم يستطع أحد الفرز بينها»(٤٦).

يكتب جلال آل أحمد عن النزعة الغربية (التغرب) بتأثير من أفكار المرحوم فرديد الذي يعتبر من رواد الفلسفة المعاصرة في ايران، ومن دون أن يفصل الحداثة عن الغرب والرأسمالية، ويدعو للعودة الى الحياة التقليدية. وداوري ينتقد جلال آل أحمد، معتبراً أنه لم يدرس الغرب ملياً. ويضيف «إنَّ الانشغاف بالغرب لا يعد مرضاً. لذا لا توجد وصفة معينة أو دواء لمعالجته فوراً»[٤٧]. ولا يختص في الوقت نفسه بقومية خاصة من القوميات[٤٨]. في الواقع لا يشكل العلم مسلكاً و معتقداً خاصاً وافداً من مكان أو من منطقة واستوعبه الانسان وآمن به، وبمقدور الانسان أن يترك العلم ويرفض المعتقد ليؤمن بشيء آخر[٤٩]. ويعتبر المحاربة السياسية للانشغاف بالغرب بأنها غير كافية، و يضيف «لعلنا بذلنا إهتمامنا بهذا الموضوع كونه أمراً سهلاً، و نبقى في دائرته. إن الانشغاف بالغرب لا يشكل حالة نفسية معينة طارئة، ولم ولن ترتبط بأشخاص محددين»[٥٠].

إنه يعتبر كل مَن يحمل عقلاً غربياً مصاباً بنزعة غربية. ويبدو أن هذا الحكم يشمل جلال آل أحمد كذلك. و على هذا الأساس، يُضيف داوري «كل مَن يعارض النزعة الغربية» أو يعتبر نفسه معارضاً لها، لا يمكن إعتباره خارجاً بالضرورة عن دائرة التغرب. فكل مَن يهتدي بالعقل الغربي، و تهيمن عليه الأهواء النفسية الغربية، ويطلق وجهات نظره، بناءً على النهج التاريخي الغربي و يعمل بذلك، فإنه يحمل نزعة غربية. ومن الواضح أن للنزعة الغربية درجات[٥١].

وبالنسبة الى مشروع التنوير الفكري، ففي الوقت الذي يرى جلال آل أحمد أن التدخل في السياسية، و المعارضة للحكومة يرتبطان بالتنوير الفكري والمثقفين، ويطالب بانتهاج تلك السياسة التي يسهم فيها المثقفون بشكل جيد[٥٢]، يطرح داوري السؤال الآتي «هل يمكن إعتبار كل من يتدخل في الشأن السياسي مثقفاً»؟ ويضيف «أقو لها بشكل صريح، يبدو في أن آل أحمد يقيّد المثقف بالعمل السياسي، لانه كان يعتبر السياسة أعلى شيء، ويرى أن السياسة تضمن تحقيق ما هو غث و سمين و ما هو حسن وسيء وصحيح»[٥٣]. ويصل داوري في بحثه الى الحد الذي يضع فيه علامة استفهام على التنوير الفكري، ويعتبر ذلك حصيلة للتاريخ الغربي الحديث، إذ لا وجود له قبل ذلك. وهو يرى أن التنوير الفكري لا يستند الا إلى أوهام، بل لا يعتبر أفلاطون ولا الفارابي و لا نظام المُلك من المتنورين فكرياً، لأن المثقف يعني الفرد الذي يقتدي بمبدأ فصل الدين عن السياسة! ويستعين بالعلم ليحل محل الوحي، ويقف في وجه الوحي متصدياً له، ويتحدث على أساسه عن السياسة[٥٤]. ويعتبر «أن المثقفين لم يكونوا مناضلين، بل إنهم إنتهازيون يتحينون الفرص ليستفيدوا منها، طبقاً لما يحملونه من إتجاه و فكر»[٥٥]. إن داوري، بغض النظر عن الأمل الذي يعقده المفكرون على حصول التغيير في ايران، ينتقد آل أحمد في هذا المجال، وذلك بسبب عدم إدراكه -كما يزعم- لحقيقة وجوهر التنوير الفكري. ويضيف «أما ما هو هذا التغيير وبأي صورة؟ فان الكلام لا يكون -حول ذلك-

بالشيء السهل والهين». و قد تحمّل آل أحمد في هذا المجال أعباءً ومتاعب. أضف الى ذلك أنه قد غض النظر عن كثير من الظواهر في تاريخ الانشغاف بالغرب. وقد وجد أمثال طالبوف وملكم بأنهم لا يحملون عمقاً ثقافياً، وأطلقوا كلاماً حول الدين والدنيا والسياسة والمصطلحات و القانون والتربية والتعليم. فكان يعتبر رفات الحاج الشيخ فضل الله نوري المعلق على المشنقة علامة على لواء التغرب، و يرى التغرب معلقاً فوق هامة الدين، وقد حصل له هذا الاهتمام، خاصة بعد عام ١٩٦٢. ويرى أن على المثقفين أن يأخذوا الدروس والعبر من رجال الدين. لقد قال آل أحمد هذا الكلام، غير أنه لم يكن قادراً على اعادة كلامه هذا الى الأصول ليحصل على نتائج صريحة في المجال التنويري. لقد إستعان بذوقه، وقدّم وصفاً نسبياً لوضع المتنورين، إلاّ أنه لم يفهم حقيقة المتنورين، و قد وجّه اللوم للمتنورين والنصيحة أحياناً فقط[٥٦].

ويعتقد داوري أن المتنورين الايرانيين بحاجة الى السير في إتجاه معاكس لتوجيه النقد الى جوهر التاريخ الغربي و حقيقته، لأن نقدهم هذا يحول دون ذوبانهم في الفكر الغربي الذي يحمل أهداف الاومانية والتجديد الذي يعتبر تراثاً أساسياً للفكر الغربي[٥٧]. و لكن مع ذلك يعترف داوري بتوجيه مثل هذا النقد الى الانشغاف بالعالم الغربي، إلاّ أنه يرى توجيه النقد وحده لا يكفي، بل يرى أهمية إنقاذ الفكر. لذا يرى داوري وجود المعارضة للنزعة الغربية في حديث آل أحمد. اما موضوع أنقاذ الفكر فيراه معدوماً في آثاره.

ما العمل؟

تأثرداوري الذي يشعر بالقلق الأخلاقي في ما يتعلق بالدين، بأفكار الفارابي مؤسس الفلسفة السياسية في الاسلام، ويقترح فكرة قيادة المفكرين للمجتمع الاسلامي الايراني. وهو لا يبحث عن مصدر هذا الفكر عند افلاطون، بل في رسالات الله (عزوجل)[٥٨]. لذا تعود المعاناة التي شهدها الماضي الى مصدر القوة السياسية. والموضوع هذا يرشدنا الى هدي الانسان و إرشاده ليس من جانب الفكر العقلاني، بل من جانب الوحي الآ لهي، لأنه يرى قيادة الرسول قائمة على أساس من الوحي، لا على أساس من العقل البشري[٥٩]. ويعترف داوري بأن مظاهر الحداثة أفرزتها أجهزة الفلسفة السياسية الغربية، ويوجه النقد لهذه الأجهزة الفلسفية التي تغض النظر عن الأسئلة الأولى، وكذلك عن أهم الأسئلة في هذا الجانب. ويرى وجود جذور لمثل هذا النوع من الفلسفة في الفكر اليوناني القديم، وقد بلغت ذورتها في فكر هيغل و نيتشه، و لا يسعها أن تحافظ على فاعليتها على المدى الطويل في المستقبل. ويرى داوري أن فلسفة ديكارت السارية في العالم الغربي تفتقر إلى الأسلوب والعلم. ويبدو أنه في هذا الجانب يوافق رأي أدموند رسل الذي يرى إندحار العهد التنويري أمام الفلسفة التي جاءت باسم العلم[٦٠]. والنتيجة التي يمكن إستخلاصها هي «أن ما يسمى اليوم بالحداثة والتقدم

وأيديولوجية الثورة والليبرالية والديموقراطية على شكل شعارات، تمثل الوجه الناقص والمتفرق والسطحي للنزعة الغربية النشطة. ويمكن تسمية هذه الصورة الناقصة بالنزعة الغربية الناقصة والانفعالية»(٦١).

لقد عملت هذه الصورة الناقصة عن الغرب، و التي أنتجت السيكولارية والماترياليسية على إبتذا لها بشدة. عندها اهتمت للفكر الانساني وابتعدت عن الله (عزوجل)، و هذا أدى الى إلحاق الدمار بالانسان(٦٢). ويؤكد داوري على الحلول من خلال العودة الى الانتهاء الاسلامي و الركون الى العقل على الأساس الذي تدعو اليه الشريعة، و ترك المحورية الفردية والجماعية، و النزعة الانسانية، وعدم تقبل التنوير الفكري، و اجتثاث جذور شجرة الحداثة المتفسخة وا لهشة، على الرغم من إيمانه بعدم إمكانية تحقيق هذا اللون من التبادل الثقافي مع كل إتجاه(٦٣). لكن داوري لم يتخذ موقفاً سلبياً من الحداثة ومظاهرها السياسية والاجتماعية من موقف الرؤية الفلسفية، بل كان يجيب على أسئلة العصر الحاضر، على أساس فهمه للفلسفة الاسلامية، وخاصةً الموقف الفلسفي للفارابي. وهو وجه إنتقاداته الى وجهات نظر الآخرين أكثر من تقديمه للحلول الكفيلة للخروج من هذه النزعة، أي أنَّ الانتقاد الذي وجههُ داوري الى آل أحمد قد طاله هو نفسه.

على الرغم من الدعوة التي وجهها داوري الى إنقاذ الفكر،فإنه لم يُقدّم توضيحاً للحلول التي إستعرضها، و لم يوضح - مطلقاً - السبب الكامن وراء عدم بلورة الاتجاه الفكري والثقافي للحداثة و مظاهرها السياسية و الاجتماعية. ويبدو أنه يفكر في خراب وزوال مكاسب الحضارة البشرية التي لم تكن دينية بالضرورة، بدلاً من القيام باصلاحها. و رغم كل ذلك، فان داوري الطاعن في السن يتناقض مع أفكار داوري أيام شبابه، و لكنه يرى في تحليله النهائي أن البلدان النامية لا مناص لها من أن تخطو نهج الحداثة.

أفكار طباطبائي

ضرورة الحداثة

جواد طباطبائي هو أحد المفكرين الايرانيين. وهو تحدث عن الغرب بمنظار فلسفي. على أن أسباب اخفاق التنمية في ايران و عدم انتشار الحداثة هي من محاور فكر طباطبائي الذي يرى أنَّ للتنمية معنى عاماً، وأن موضوع التنمية يعني الدخول في مرحلة الحداثة والتجديد، ويعتبر أن غياب التنمية سببه عدم تأسيس الحداثة. ويعتقد طباطبائي أن بداية التنمية تتمثل في التحديث. فما لم يحصل تطور في أفكارنا و ثقافتنا، لا يمكن تحقيق التنمية! فالخطوة الأولى تتمثل في تأسيس الحداثة، لأنه يرى - شئنا أم أبينا - أننا أمام إنتشار العقل وسيطرة الحداثة، وليس أمامنا مخرج آخر «ينبغي علينا تصحيح أوضاعنا وتوضيح مواقفنا من الحداثة، و لنعلم بأن بداية الطريق تكمن في هذا الأمر. لذا سيكون بمقدورنا أن نجتهد داخل

هذا المبدأ ،سواء وافقنا عليه أم لم نوافق. ولكن يمكن طرح هذا الموضوع مع الأخذ في الاعتبار كيفية الوضع القديم. لقد إنتبه الفلاسفة في العهد الاسلامي الأول الى أن العقلانية تعني العقلانية اليونانية. ومع ذلك، فانهم قبلوا المبادئ، فحاولوا إيجاد نظام فكري جديد داخل هذه العقلانية ليكون متناسباً مع ظرفهم الزماني. لذا جعلوا الفكر اليوناني وأسس التعقل اليوناني أساساً، ثم اجتهدوا بطريقة مبتكرة في ذلك الاطار ... يبدو لي أن العقل والتعقل لا يعنيان شيئاً غير التعقل في العهد الجديد أو التجديد، وأن التعقل، بما حققه من توسع، هو تواصل واستمرار للتعقل اليوناني. و أن أساسه يوناني، ويعتمد المنطق الأرسطوي- الافلاطوني(٦٤)... وقد إنتهج الغربيون التنمية معتمدين على هذه الجوانب الفكرية والثقافية». ويضيف طباطبائي «لقدتم طرح التنمية عملياً في العالم الغربي مع بداية العهد الجديد، وشهدوا التنمية من دون أن يبحثوا عنها بوعي. امّا نحن، فنبحث عن التنمية في الظرف الراهن بوعي وتصميم مسبق، بمعنى أنه ظهر تطور في أفكارهم وثقافتهم في البداية، مما تمخض عنه التنمية».

إذاً التنمية تشكل بحثاً فرعياً. فالموضوع المهم هو أن نتمكن من طرح الحداثة. على أن التنمية غير مدروسة من هذه الزاوية في ايران(٦٥). و عن سبب إهتمام الايرانيين بالتنمية، يقول «التنمية فرضت نفسها على الايرانيين من الخارج». ويضيف «عند دخولنا في العهد الجديد من التاريخ العالمي.. توفرت ظروف فرضت علينا وعلى تاريخنا ضرورات ذلك العهد. وكان للحضارة الايرانية بما تحمله من فكر في العهود القديمة و العهود الاسلامية حضور نشط، وقد شاركت في هذا الجانب في التاريخ وفي الحضارة العالمية. و لكن لم نستطع الى الآن أن نشارك في الحضارة الحالية التي فُرضت علينا من خلال العهد الجديد ومستلزماته(٦٦)». لذا يجب الإتجاه نحو الحداثة والتجديد بهذا الجهاز الفلسفي والثقافي، وهذا هو السبيل الوحيد للتفهم العميق للتنمية على النمط الغربي. و يقول طباطبائي في كتاباته «إنَّ الموضوع الذي يتم البحث حوله هو موضوع الحداثة، و يجب أن نشير إلى أنها لم تُفهم -في ايران- بشكل جيد، لأن إهتمامنا الأكبر هو بظواهرها. إنَّ الموضوع الذي واجهته إيران في القرن الأخير هو عبارة عن ظهور الحداثة متزامناً مع بدء مرحلة تاريخية جديدة، وإعداد مقدمات النشاط الدستوري الذي كان من شأنه أن يشكّل رصيداً»(٦٧).

يحاول طباطبائي من خلال هذا التوضيح معرفة العوامل التي أدت الى تحقيق التنمية في العالم الغربي، فيقول «علينا أن نراجع قليلاً تاريخ الفكر الغربي ... فقد حصل في نهاية القرون الوسطى تطوراً أساسياً داخل الكنيسة.. وكانت تدور في القرنين العاشر والحادي عشر الميلادي إستنباطات خاصة حول الشرع في الكنيسة، فلا تبقي ولا تذر مجالاً للبحث العقلي... فكان الفكر السائد في الكنيسة آنذاك يستند إلى الفكر الافلاطوني فقط، ولا يسمح بالقيام بالبحوث العقلية المستقلة. في الواقع كانت الجذور الرئيسة لعصر النهضة تعود الى

القرن الثاني عشر الميلادي. وقد انتبهت المسيحية آنذاك الى وجود العقل الى جانب الشرع؛ العقل الذي يستطيع أن يعمل مستقلاً بذاته... فاذا ما أفلح عصر النهضة في القيام بشيء، فإن ذلك مرده هذا الجانب.. أي طرح العقل و تحليله للامور. و قد سُمي بعد ذلك (نقد العقل). وبعد ذلك التاريخ تحققت تحولات أساسية في الفكر الغربي بظهور فرنسيس بيكن في بريطانيا، وديكارت في فرنسا في الحقل الفلسفي، ومكيافلي قبل ذلك في السياسة. وأصبحت الشؤون البشرية قابلة للادراك بواسطة العقل، و أصبح العقل قابلاً للادراك، وجعلوه معياراً رئيساً لفهم الامور و تحليلها»(٦٨).

الاتجاه العقلي الفلسفي نحو التنمية

يرى طباطبائي ضرورة إتجاه البلدان الشرقية في الطريق التي سلكها العالم الغربي فلسفياً وعقلياً لتحقيق التنمية فيها، و العمل على توضيح موقف الدين و العقل و العلاقة القائمة بينهما. ويشير في هذا الجانب العملية التاريخية لهذا النمط من التفكير في ايران، ويشيد بالعهد الاسلامي في القرنين الرابع و الخامس الهجريين، وذلك بسبب ظهور فلاسفة عقليين. إلاّ أنه يزعم أن الهجوم المغولي على هذا الفكر وضربة غزالي القاصمة والعنيفة، الى جانب الاتجاهات الصوفية، وبدء العهد الملكي الصفوي الاستبدادي في ايران، الى القضاء على هذا الاتجاه العقلي، أدت الى خروج ايران من دائرة الحضارة العالمية. ويرى طباطبائي أن آخر الجهود التي بذلت في ايران للاستنباط العقلي إنتهت في القرن الحادي عشر الهجري، وذلك مع صدر الدين الشيرازي (صدر المتآلهين). ويضيف طباطبائي «إنَّ التقسيمات التي أحملها أنا عن الفكر الاسلامي تشير الى ظهور تعارض الدين مع العقل، لأن الشرع ينوي أن يعتبر نفسه متكفلاً بكل القضايا التي كان العقل يبحث عنها، بمعنى أن الانسان كان يسيّر معاده ومعاشه بواسطه عقله. وقد جاء الشرع، فأراد أن يتكفل إنجاز هذه المهمة. إذاً يظهر التعارض منذ البداية. فالأمر يعود الى طريقة فهم الدين و استنباطه وتفسيره». وهو يرى أن الجانب الأول لتاريخ الفكر الاسلامي يتبلور في عهد التفسير العقلي للشرع، بمعنى أن الشرع الذي يُعتبر من مصادر الوحي لا يمكن أن يتعارض مع العقل في تطبيقه، وبالتالي يجب فهمه المعايير العقلية، ويجب أن تكون الأحكام الشرعية تابعة لإطار نظام فكري وعقلي. وقد حصل هذا الشيء في العهد الاسلامي، أي حاول كل من الفارابي و ابن سينا و ابن رشد أن يروا هذا الشيء. وشهدت بذلك عهود القرن الثالث والرابع والنصف الأول من القرن الخامس الهجري نهضة يمكن تسميتها النهضة العقلية. و قد بُذلت في ذلك العهد جهود لاستيعاب الدين في الإطار العقلي. وبالتالي تُعتبر هذه المرحلة مرحلة تثبيت الحكمة والفلاسفة العظام في تاريخ الفلسفة في العهد الاسلامي. و بعد هذه المرحلة إنعكست الأمور، و ذلك عبر الحملات التي شنها الغزالي على الفلسفة. ويحتل الشرع المكانة التي كان العقل يحظى بها، وبذلك أصبح

المعيار الذي يستند اليه العقل هو الشرع. بعبارة أخرى، إن هذه المرحلة هي مرحلة التفسير الشرعي للعقل. و قد حافظت هذه المرحلة على ديمومتها، ولكنها تبلورت تماماً بالهجوم المغولي، و انتشار الاتجاه الصوفي، و تلاقي التصوف مع التشيع والملكية في ايران، خاصة في العهد الصفوي. قد تجسدت قمة هذا الفكر في المشرع الاسلامي الكبير في ذلك العهد العلامة المجلسي[٦٩]. و يؤكد طباطبائي أن الأوروبيين يعتبرون تارة مرحلة التفسير العقلي للشرع مرحلة النهضة الاسلامية. و هناك من أطلق على القرن الرابع العهد الأوماني (اصالة الفرد) الاسلامي، و قد ألفّوا عدداً من الكتب المهمة في هذا الجانب[٧٠]. ويضيف «إن عنصري التفسير العقلي للشرع والأومانية الاسلامية يُعتبران من العناصر الأساسية والحساسة في عهد الازدهار العلمي وقمة الحضارة الاسلامية، وأنه مع غياب العناصر المذكورة بدأت مرحلة الافول والانحطاط، وخصوصاً أثناء الهجوم المغولي وفي العهد الصفوي، و إستمر الوضع هذا حتى عهد ثورة الدستور.

ثورة الدستور و الحداثة

دخلت ايران عهداً جديداً مع ثورة الدستور. فقد تأثرت جوانب واسعة من الهيكلية الاجتماعية الايرانية بالحداثة. إلاّ أن ذلك لم يؤدِ الى تحقيق التنمية. ويشير طباطبائي الى التعارض القائم بين نزعة الحداثة من جانب، والبنية الاجتماعية الايرانية من جانب آخر. ويعلق قائلاً «لقد كانت الحركة الدستورية أهم تحول شهده التاريخ الايراني المعاصر، وكان زعماء الحركة الدستورية يعيشون الظروف نفسها التي نعيشها نحن اليوم، أي أنهم كانوا يدركون المسافة التي كانت تفصل بين أوروبا و البلدان التي كانت تماثل ايران... فالسؤال الذي كان مطروحاً عليهم هو كيف يمكن ردم هذه الهوة بين أوروبا وايران». يؤكد طباطبائي عدم إستمرار الحركة الدستورية، فيقول «ربما لم تستند الحركة الدستورية إلى فكر حديث أو إلى أسس منتظمة، فكانت مبدئياً غير مؤهلة للاستمرار والحياة، أي لم يُبذل جُهد (نظري) اسلامي. فاولئك الذين سافروا الى البلدان الغربية شاهدوا ظواهر الحداثة فقط! وكانت إتصالاتهم بالحداثة سطحية جداً. مثلاً، وجدوا الحكومات في تلك البلدان تعتمد على الدستور في أداء مهماتها، فظنوا أن إنتهاج هذا الأمر إيجابي جداً، لأن الأعمال يتم إنجازها على أساس من الدستور والقوانين، وبالتالي اعتقدوا أن الحلّ الوحيد يكمن في إنتهاج الدستور والقوانين. إلاّ أنّ الموضوع الأساس هو التحول الفكري الذي مكّن حكومة القانون في العالم الغربي. لقد كانوا بعيدين عن البحوث التي دارت في الكنيسة في خصوص الشؤون الدينية، والتي مهدت السبيل لحكومة القانون هناك. إننا، وحتى بعد فشل الحركة الدستورية في ايران، نطرح تساؤلات حول التحول الأساس الذي حدث في العالم الغربي»[٧١].

التكنولوجيا بديلة للفكر

إن السؤال الأساس هو كيف يمكن ردم الهوة القائمة بين ايران والعالم الغربي، من

خلال المقدمات التي قدّمها طباطبائي؟ إن الاجابة على هذا السؤال تمت من خلال إستيراد التكنولوجيا في ايران. إذ إن إستيراد التكنولوجيا كان جهداً إستخدمته الصفوة من رجال الحكم الايرانيين لملء الفراغ المذكور. ولكن طباطبائي يرى عدم جدوى التكنولوجيا في إطار الفكر التقليدي الموجود، لأنها لم تؤد إلى نتائج مثمرة. فالمحور الرئيس هو الفكر الذي يشكل وجوده المقدَمة اللازمة لاستيراد التكنولوجيا. ويرى طباطبائي «أن الهوة الموجودة اليوم بيننا و بين العالم الغربي تمثل فراغاً لايمكن ملؤهُ، ويجب أن نبحث عن جذور التنمية، وهل يمكن أن نحصل على التنمية ونحن نحمل مثل هذه العقلية؟ إن إنتقال التكنولوجيا في هذه الظروف أمر مستحيل، لأن شعبنا إمّا أن يحمل ثقافة و عقلية متطابقة مع التحول التكنولوجي، و قد بلغ العقل التقني وبمقدوره أن يعمل و ينفذ، أو أن يمتلك قوة الاستعياب والاحتواء، كاليابان مثلاً. اذاً، من المستحيل أن نتمكن من نقل التكنولوجيا من دون أن نتمكن من إيجاد تطور في أساس ثقافتنا»[٧٢]. لذا فإن معرفة العالم الغربي و الحداثة ضرورة مهمة، بحسب وجهة نظر طباطبائي.

مساحة الحضارة الغربية و الحداثة

إن التعريف بالغرب يكون ثقافياً وليس جغرافياً، كما يرى طباطبائي، وإن مفاهيم الاستعمار والامبريالية، والحديث عن الشؤون السياسية و الاقتصادية يجعل جوهر العالم الغربي و معرفته شيئاً مجهولاً وأمراً غير ممكن. وقد تأثر طباطبائي بأفكار السهروردي الاشراقية. فهو يعتبر الاشراق و حكمته الشرقية غير جغرافية، بل يعتبر ذلك شأناً ثقافياً. وتأسيساً على هذا يعتبر بعضهم شرقيين، وبعضهم الأخر غربيين. ويرى أن الشرقيين ليسوا أولئك الذين يعيشون في الشرق، بل أولئك الذين يؤمنون بمبدأ الحكمة الشرقية. وبالنسبة لنظرته للغرب، فإنه يحمل الرؤية نفسها.

ويرى طباطبائي، بتأثير من السهروردي، أن العالم الغربي يشكل وحدة جغرافية تختلف عن الشرق. فالغرب يعني بشكل خاص أوروبا، أي يبدأ من تركيا و ينتهي بفرنسا غرباً ـ لأنها كانت تعتبر أخر العالم الغربي قديماً ـ إضافة الى أميركا. إلاّ أن الظاهرة الغربية تكون في جوهرها ثقافية. و قد برزت هذه الحقيقة الثقافية في القرنين السابع والثامن قبل الميلاد تقريباً في اليونان، وانتشرت بعد ذلك لتصل الى الرومان، ثم انتقلت الى المسيحية التي استلهمت أفكارها من الناحية الثقافية و الفكرية من الرومان و من ايران، ثم تحول الفكر اليوناني و الروماني، إضافة الى المسيحية، الى المرحلة الجديدة من الثقافة الغربية، وعندها يمكن دراسة العالم الغربي و ما يختلف به عن الشرق[٧٣]. ويعتبر طباطبائي أن خصائص هذه الثقافة في النظام الحكومي واضحة و مستقلة عن الشرق القديم، وأن الفلسفة نشاط ذهني عقلي من

دون أن يلتـزم بالديانة[٧٤]. والسـؤال المطروح هو هل الميزتان موجـودتان في الشـرق؟ يرد طباطبائي رافضاً هذا، حتى أنه يعتبر ذلك متعارضاً مع ما هو موجود في الشرق. ويستدل في هذا الجانب بعدم وجود مثل هذه الحكومة، وبأن لا وجود لهذا النوع من الفكر العقلاني. أي الفلسفة. لا في الهند ولا في اليابان ولا في الصين. و أن الفلسفة التي تأسست في اليونان لم تتواجد في أي مكان من العالم. واذا كان الحديث يدور عن الفلسفة في الاسلام، فالمراد منه إنتشار الفلسفة اليونانية في العهد الاسلامي، لأن أساس الفلسفة هو نوع من التعقل من دون الالتزام بالديانة، وأن ما ينبع من داخل الأديان الالهية هو عبارة عن علم الكلام أو العلم الالهي، ولم يكن فلسفة[٧٥].

ويشـير طباطبائي الى الحضارة الايرانية القديمة، و يصفها بأنها إحدى الحضارات الشرقية الكبرى. إلاّ أن أوضاع هذه الحضارة تختلف عن حضارات دول الشرق الأقصى المتمثلة في الهند واليابان والصين. لأنه يعتبر أن إيران كانت دائماً تمثل العالم الوسيط بين الشرق و الغرب، أي الجسر الرابط بين الشرق و الغرب، والذي ينبغي الاهتمام به. ويرى أن حضارتنا، سواء في العهد الاسلامي أو في العهد القديم، كانت من الناحية العقلية والعقلانية ترتبط بالغرب أكثر من إرتباطها بالشرق. وفي العهد القديم كنا نتنافس مع اليونانيين في النواحي الفكرية.. حتى أن الايرانيين قدموا الدعم للفلاسفة اليونانيين الذين غادروا اليونان، ما أدى الى قيام نوع من الفكر العقلاني داخل الديانة الزرادشتية، وكانت تتلاقى بشكل ما مع البحوث اليونانية. وكان للإيرانيين قدرة على الانجذاب نحو الأفكار العقلانية اليونانية. و في الحقبة التاريخية التي سبقت الاسلام، و خلال الموجة الأولى من الترجمة في ايران، تم ترجمة الآثار المهمة لارسطو. أما في فترة ما بعد الاسلام، فقد قام ابن المقفع بترجمة بعض الآثار اليونانية من اللغة البهلوية الى الساسانية[٧٦]. و نظراً لدخول الاسلام في ايران، و بما أن هذا الدين كان يتحدث عن الوحي و يحمل رسالة الفلاح الى الانسان، كان ينبغي أن يُعنى بالتفسير و التأويل ليتم إرساؤه و فهمه على أساس نظام فلسفي. ويتحدث طباطبائي عن كيفية فهم هذا الدين، فيقول «لم تكن في شبه الجزيرة العربية سوابق لمثل هذه البحوث العقلانية. أما الثقافة و الحضارة الايرانية في العهد الساساني، فكانت مركبة من العنصر الايراني و الفكر اليوناني. لذا بدأت النهضة الثانية للترجمة، أي تم إستيعاب المنطق الأرسطي بشكل كامل. بتعبير آخر بدأوا فهمهم للدين بالعقلانية اليونانية، وكانوا قد تأثروا بالمنطق اليوناني في الصرف و النحو في اللغة العربية و في أصول الفقه، بمعنى إمتلاكنا للعقلانية التي تمارس في الغرب. و قد أولت أوروبا ـ خصوصاً ألمانيا ـ إهتماماً خاصاً بايران. فقد قرأ الأوروبيون ديوان حافظ الشيرازي، و ترجموا الشاهنامة[٧٧].

و يصف طباطبائي في حديثه عن عصر النهضة في العالم الغربي « بأنه قائم ـ في بعض جوانبه ـ على الفلسفة الموجودة في قلب الحضارة الاسلامية». و يضيف «إنّ هيغل الذي يعتبر

من المفكرين البارزين، وأول من عمل على بلورة الفكر الغربي و العقلانية الغربية، يذكر أن تاريخ العالم يبدأ من ايران! لماذا؟ لأن تاريخ العالم يعني تطور الحكومات، و تبدأ عملية تطور الحكومات من ايران، لأن فلسفة التاريخ تعني البحث في التحول و التطور للحكومات في التاريخ وعبر الزمن، ويقول إن الدولة الأولى تعني القوة المستقلة للوحدة المتمركزة مع جهازها التنفيذي العريض، و قد أوجدها الايرانيون، وهيغل يقصد هنا كوروش، وعليه تبدأ الحضارة للدولة الجديدة من ايران».

ويعتقد هيغل، حسبما يقول طباطبائي «أن الانسان الغربي لو اتجه نحو الشرق و وصل الى نهر السند، حدود ايران الكبرى في ذلك العهد، فإنه لا يشعر بالغربة... لماذا؟ لأنه يعتقد بوجود علاقة تقارب بين تصوراتهم العقلانية وتصوراتنا في حين يشعر الانسان الغربي بالغربة في الهند وما بعد الهند، و ذلك نظراً لوجود قيم مختلفة هناك. فأنماط الحياة المتبعة هناك تكون مجهولة بالنسبة للانسان الغربي، و تبدو غريبة عليه[٧٨]. و رغم ذلك، فان هذه الغربة ـ بالنسبة للغرب ـ لا تعني عدم مقدرة أي بلد أن يصل الى المدى الذي وصلت اليه الحضارة الغربية، و يستطيع كل بلد أن يستفيد من عملية الحداثة و يضيف نتائجها لصالحه، خصوصاً في مجال التنمية، كما حصل في القرنين الماضيين، عندما انضمت كل من أميركا واليابان الى العالم الغربي[٧٩]. وقد إلتحق هذان البلدان بعملية الحداثة عندما وضعا العناصر الأساسية للحداثة في برنامج عملهما.

الحداثة و عناصرها

يرى طباطبائي أن الحداثة في الغرب تنطوي على عنصرين أساسيين:

ـ **الديموقراطية العقلانية**: أي السيادة المنبعثة من الشعب، والأخذ بالعقل الشعبي في كل الشؤون المعيشية للشعب و العلاقات و الروابط الثقافية للشعب؛

ـ **التكنولوجيا العقلانية**: بمعنى أن نرسخ لدينا فكرة أن نستفيد من كل المصادر إستفادة عقلانية.

أما هيغل، فانه يعتبر أن الفارق الموجود بين الانسان القديم و الانسان الجديد، هو أن الانسان الجديد عندما يرى الماء ـ مثلاً ـ فانه يفكر في تغيير مجراه و تحويله الى التوربينات للاستفادة من طاقته، في حين لا يحمل الانسان القديم مثل هذه الرؤية، و إنما يتغنى فقط بالمقولة المتداولة «إجلس على شاطئ النهر، وانظر الى العمر كيف يمضي».

كما أن هايدغر يستنتج في ما يتعلق بالانسان القديم والانسان الحديث، فيقول «إن معرفة إذا كان ذلك بمقدوره، ومن ثم، كما ذكر ديكارت و بيكن من قبله، ينوي أن يتدخل في أي شيء أو أن يسيطر على الطبيعة. فعندما يفهم الانسان الأسئلة و الأسباب ينوي بعد ذلك التصرف في هذه الأسباب، في حين لم يتصرف الانسان القديم في الأسباب»[٨٠]. لذا يرى طباطبائي أن

الدخول في مدار الحداثة يستلزم استخدام الديموقراطية والتكنولوجيا العقلانية.

التراث و الحداثة وأزمة الانتماء

نرى طباطبائي في البحث عن هذه القضايا يستعين بجهاز هيغل الفلسفي، ويولد الفكر من هذا الجهاز الفلسفي، ويرى أن المفهوم الأساس فيه هو وعي الانسان، أي يعرف أنه يعي ما يعي. ففي عهد الحداثة خرج الانسان بشكل واعٍ من النمط التقليدي للحصول على إنتماء جديد في رحاب الوعي. وقد عاش العالم الغربي أزمة الانتماء عبر هذا الاسلوب. ثم يطرح طباطبائي هذه الأسئلة بالنسبة الى ايران عبر تقييم هذه التجربة في العالم الغربي فيقول «ما هي العلاقة الموجودة بين ايران و هذا الانتماء الغربي الجديد؟ وكيف يمكن تحقيق التنمية باعتبارها نتيجة للحداثة؟ و بأية هوية و إنتماء يمكن تحقيق ذلك؟ يرى طباطبائي أن كل الذين يثيرون اليوم مسألة التنمية يتحدثون بكلامٍ فارغ بعيداً عن الواقع، لأن الموضوع لم يتضح لنا من أساسه. مثلاً يطرح هيغل موضوع الانتماء في الفلسفة الغربية، ويسأل هيغل عن الوعي الغربي المتمرد على تقاليده. لذا فإنه يعاني من أزمة الانتماء. فما دام الانسان يعيش ضمن الحياة التقليدية، فليس من السهل أن يفارق تقاليده. ولا يستطيع هكذا إنسان أن يتحدث عن موضوع الانتماء وأزمة الانتماء والهوية. و لكن عندما يخرج الانسان عن هذه التقاليد - لأي سبب كان - فعندها يستطيع أن يطرح موضوع الوعي الذاتي، لأنه قد خرج من نمط تقليدي. فهو ينوي تأسيس و تدوين نمط جديد من التقليد - إذا صح التعبير - حتى يتسنى له، من خلال ذلك، طرح سؤال أزمة الانتماء. وهو الأمر نفسه الذي قام به هيغل، - و بعد ذلك.. أصالة التصور الألمانية «Idealisme»، والفلسفة الأوروبية الجديدة. ويشكل إيجاد هذا التقليد مخططاً جديداً للحداثة، إذ تستطيع الثقافة الغربية الوقوف عليه(٨١).

تساؤلات

هل بلغنا الحداثة تاركين التراث؟ إذا كان الجواب بالايجاب، فما هو الموقع الذي تحتله الهوية و التنمية في هذا المجال؟ يجيب طباطبائي «كلما قلنا إننا شعب تقليدي، و نفكر في حياتنا التقليدية، و نطرح قضايانا على أساس تقليدي، فان طرح مثل هذه الأسئلة يؤكد خروجنا من التقليد، بمعنى أننا قد ابتعدنا عن انتمائنا الديني.. و لكن لماذا لا نستطيع أن نسأل عن أزمة انتمائنا؟ يبدو أن السبب الذي دفع الغربيين الى الابتعاد عن التقاليد يعود الى أن خروجهم من خلال التفكير و التأمل. أما نحن، فاننا ابتعدنا عن تقاليدنا من دون حصولنا على وعي مسبق.. فعلى أي حال - أننا ومنذ مئة عام قد إبتعدنا عن الحياة التقليدية، إلاّ أننا لم نتأمل في هذا الابتعاد. و من جانب آخر، إذا كنا لا نستطيع اليوم أن ننشئ تأسيساً جديداً، ويكون التفكير غائباً عن حياتنا الثقافية، فهذا يعني أننا ابتعدنا عن التقاليد حتى في الميادين التي تعتمد على التقاليد، و لم يبق لدينا مجال للتأمل و التفكير»(٨٢).

جذور الازمة

يبحث طباطبائي عن جذور الازمة والضياع والانحطاط، ويردها الى العهود القديمة التي تمتد الى ۷۰۰ عام مضت، ويقول «يجب أن لا نتصور بأن الازمة التي نعاني منها الآن تعود الى قبل مئة أو الى خمسين عاماً من العهد البهلوي... و قد عملت الصحافة. كما أعتقد. على تصعيد مثل هذه البحوث السياسية الساخنة. إلاّ أن ضياعنا و إنحطاطنا بدأ منذ ما يزيد على ۷۰۰ عام، و لم يفلح الفكر قبل ۷۰۰ أو ۸۰۰ في أن يطرح القضايا و المشاكل الأساسية الموجودة في الفكر في ايران»[۸۳].

سبل الخروج من الازمة

يلخص طباطبائي سبل الخروج من الازمة بالنقاط الآتية:

- الوعي بوعينا الخاطئ؛
- إحلال التأسيس محل التقليد؛
- توجيه النقد للحياة التقليدية؛
- إستخدام معيار العقل لاستيعاب الشرع.

يعتبر طباطبائي أن أحد السبل للخروج من الازمة التي نعاني منها هو إدراك و عينا الخاطئ للامور. إذ إن إدراكنا بأننا على خطأ يشكل الخطوة الاولى. وهو يعتقد بعدم إمكانية القيام بشيء بغير الاجتهاد «وقد أشرت الى أن فترة الانحطاط قد جاءت بعد القرن الرابع أو الخامس الهجري، و في تلك المرحلة إنتهى عهد الاجتهاد، يعني أنه لم يظهر بعد ذلك من أمثال ابن سينا أو الفارابي كي يتمكنوا من الاجتهاد»[۸٤].

وبالنسبة للسبيل الثاني الذي يؤكد على إحلال التأسيس محل التقليد للغرب، يجيب طباطبائي «أنا لا أقول أن نقلد العالم الغربي مطلقاً، وإنما أقول بتقليد التأسيس عندهم وليس تقليد عاداتهم. يجب علينا أن نتمكن من التأسيس وفقاً لمتطلباتنا للاستجابة الى تطلعاتنا وطموحاتنا[۸٥].

أما السبيل الثالث فيؤكد على تفعيل النقد للتراث أو التقليد. ويعتبر إستخدام العقل لفهم الشرع الموضوع الأهم لتفعيل الوعي. ويحث طباطبائي أهل الشرع من جانب، والفلاسفة ـ الذين تفتقر اليهم حالياً ـ من جانب آخر، على بذل الجهود لحل المشاكل والقضايا الموجودة، وعلى إيجاد نظام فكري. وهو يطرح هذا الموضوع نظراً للخصائص الموجودة في العهد الجديد. ويرى طباطبائي أن العهد الجديد يضعنا على مفترق طريقين؛ فإما أن يكون العقل في خدمة الشرع، وإما أن يكون خلاف ذلك. إن ما نستنبطه من التاريخ و التحولات التي يشهدها العالم حالياً يُشير الى أن العالم يسير حالياً على أساس منهج العقل. فهل يعني هذا ضرورة التقابل بين العقل و الشرع؟ «أعتقد أن الاجابة ستكون سلبية، لأن موضوع الشرع والعقل قد

بدأ منذ القرنين الثاني و الثالث الهجريين، ثم جاء الغزالي ليشدد على التعارض الموجود بينهما، و من بعده جاء ابن رشد ليرد على ذلك في كتابه المختصر و المهم **فصل المقال**، حيث قال «لا وجود لأي تعارض بين العقل والشرع. ولكن إذا تعارضا، فيجب أن نرجح التأويل العقلي للشرع». و اليوم كما أعتقد - ليس من باب أني رجل دين، بل باعتبار أن لي تأملات في الفلسفة، ومن المهتمين بالفلسفة السياسية أن أمامنا طريقين: إما أن نختار طريق ابن رشد، وإما الطريق الذي سلكه المجلسي، و أنا أعتقد بفاعلية الطريق الذي سلكه ابن رشد. إن الطريق العقلي للفلاسفة العظام منذ أفلاطون و أرسطو و حتى الفارابي و ابن سينا، ما زال فاعلاً حتى يومنا هذا، بمعنى أن العالم الجديد الذي يسير على أساس العقل يجب أن يستخدم ضرورة العقل لتقّبل الشرع، لأن ذلك ينسجم مع الثقافة و التقاليد السائدة»(٨٦).

يصف طباطبائي العهد الجديد بأنه عهد هيمنة العلم و الحكمة، و يشير الى الأضرار الناجمة عن التفسير الديني للشريعة باعتبار أن العهد الجديد هو عهد العلم! و يدعي - في هذا المجال - بأن التفسير الديني للشريعة يحوّل الديانة الى منظومة مغلقة تتناقض مع الحياة الجديدة و الشؤون العامة! لأن الديانة - حسب زعمه - لا تستطيع أن تشكل دعماً دينياً و معنوياً للعمل الفردي و الاجتماعي للانسان!! كما أنها تتناقض مع روح العصر! و إذا ما تأملنا في تاريخ الأديان، فاننا نجد أن النصر لم يكن بالضرورة للديانة. فالعصر الحديث هو عصر إكتساب العلم، و يتعارض ذلك مع دين العجائز! و سيكون النصر بالضرورة حليف العلم والحكمة(٨٧). ويوضح طباطبائي عهد الانحطاط و التخلف القائم على أساس التملص من العلم و اضفاء التفسير الديني على الشريعة، وتدهور الحالة الفكرية في ايران. و يطابق طباطبائي مراحل الانحطاط مع زوال تدوين التاريخ والفكر الفلسفي للاتجاه المعرفي(٨٨). و على هذا الأساس يحدد ثلاث مراحل من الانحطاط، هي عهد إزدهار المدنية الايرانية؛ والقرون الأولى للعهد الاسلامي؛ وعهد الحركة الدستورية.

ففي المرحلة الأولى ظهر التحدي للثقافة العقلانية اليونانية. كما أن تفسير الشريعة - من جانب رجال الدين الزردشت - في منظومة مغلقة كان السبب الأول الذي مهد لسقوط إيران. أما التحدي الثاني، فقد بدأ مع الفكر اليوناني في القرون الأولى للعهد الاسلامي. و في خضم هذا التحدي تم تدوين الفكر الفلسفي الايراني في العهد الاسلامي. وتزامن هذا التحدي مع بروز المحاربة العلمية لأهل الشريعة، و مناهضة الفلسفة، و هيمنة الأتراك ثم وصول الفكر الى طريق مسدود. و مع إنقضاء العهد الذهبي للثقافة الايرانية بدأت مرحلة الانحطاط الفكري الشامل في ايران. أما التحدي الثالث، فقد بدأ مع العالم الغربي والفكر الغربي، من خلال الاعداد للحركة الدستورية للشعب الايراني - وحتى قبل ذلك بقرن - في الجوانب المختلفة. وكان يمكن أن تكون حصيلة ذلك الفكر اقامة حكومة القانون في الجانب السياسي، وانبعاث فكر الحداثة من الجانب الفلسفي. لكن أساس الحركة الدستورية الايرانية كان قائماً على فراغ، لأن

الحركة الدستورية قد بدأت بعد ثلاثة قرون من رحيل رمز الفكر الفلسفي في ايران، وأن هذا النمط التقليدي من الفكر قد فقد بريقه و حيويته وتحول الى فكر غير مواكب للزمن، والى جسم ميّت. لذا لم يكن باستطاعته أن يشكل الأساس للحركة الدستورية(٨٩). ومع ذلك يشير طباطبائي ـ في موضوع عهد الحركة الدستورية ـ الى علماء من أمثال النائيني باعتباره من رواد التفسير العقلائي للدين، فيقول «لو أن البعض قام بتبني أفكار النائيني لأصبحنا اليوم نتمتع بنظام فكري منضبط و يتلاءم مع عالمنا الجديد، لأن أولئك قد أفتوا لحركة الدستور عبر خوضهم في البحوث العقلية. وكان الاستدلال الذي اعتمدوا عليه يستند إلى قاعدة فقهية و اصولية، وتقول بأن أفضل الازياء هي تلك الازياء الموجودة في كل عهد وزمن. وعليه، فإن أفضل حكومة هي تلك الحكومة التي يستسيغها أهل الزمن ويعتبرون أنها تلبي مصالحهم(٩٠).

سبل الخروج من الأزمة و التجديد

يوجز طباطبائي سبل الخروج من الازمة و التجديد مجدداً بما يلي:

ـ إيجاد رصيد دستوري و فكري للتحديث في البلاد؛

ـ إزالة التقليد الازدواجي للغرب و للتقاليد القديمة في التعامل مع الواقع و الفكر الغربي؛

ـ توجيه النقد للتقاليد، و طرح أسئلة أساسية تتعلق بالعهد الجديد، وطرح أفكار ومفاهيم يشكّل فيها «كشرط لازم» الادراك الصحيح للتجربة التاريخية الايرانية من جانب، والتجربة الجديده الغربية من جانب آخر(٩١).

ويعتقد طباطبائي أن العناصر المذكورة ستوفر التمهيدات لتأسيس الفلسفة السياسية الجديدة في ايران، ويعمل على إرساء متغير رئيس ـ مع الأخذ في الاعتبار النقاط التي مرّ ذكرها ـ و يتمثل في الفلسفة السياسية الجديدة باعتبارها من مستلزمات العهد الجديد.

القواسم المشتركة و الاختلاف الموجود في وجهات النظر

تشير وجهات النظر الثلاث لهؤلاء المفكرين حول الفلسفة السياسية و من خلال إجابتهم على السؤال الرئيس التالي، ما هو الاسلوب الناجح لتضييق الهوة القائمة بين ايران والحداثة؟

كانت وجهات نظرهم مشتركة في بعض ما طُرح، و اختلفت في البعض الآخر، و هي كما يلي:

ـ كانت للمفكرين الثلاثة المذكورين معرفة بالفلسفة السياسية و الفكر السياسي الغربي؛

ـ يؤمن المفكرون الثلاثة بتوجيه النقد الى الفكر التقليدي؛

ـ يعترف المفكرون الثلاثة بالبون الشاسع الموجود بين ايران و فكر الحداثة؛

ـ يصر طباطبائي و سروش على ضرورة بلوغ ايران الحداثة، إلاّ أنهما يرفضان أي نوع من الاستنساخ لها. لكن داوري (الشيخ) يقبل الحداثة مضطراً.

الفروق بين الآراء

- داوري (الشاب) يدعو الى إجتثاث شجرة الحداثة، في حين لا يحمل كل من سروش وطباطبائي مثل هذه الرؤية؛

- داوري يرجّح الانتماء الاسلامي من بين الانتماءات الثلاثة الايرانية و الاسلامية والغربية. أما طباطبائي، فيضيق الانتماء الغربي في تحليله للانتماء الايراني. و أما سروش فانه يدعو الى تحقيق توازن بين الانتماءات الثلاثة المذكورة.

- يبدو أن داوري يفكر في الحداثة في إطار الفلسفة السياسية الأفلاطونية و الفارابية، وفلسفة هايدغر و أدموند هوسلر، بينما يفكر طباطبائي من زاوية الفلسفة السياسية لهيغل. أما سروش فإنه يفكر في الحداثة من خلال المعرفة و في إطار فلسفة العلم؛

- تتميز أفكار العالم الغربي و الرأسمالي و الحضارة الغربية و الحداثة في أفكار طباطبائي تميزاً واضحاً. لكن سروش، رغم حديثه عن تميز هذه الأفكار و الحداثة، فإنه عندما ينوي كتابة شيء في هذا الجانب، فانه يدمجها جميعاً. أما داوري، فيبدو أن له مثل هذا الاتجاه في فكره؛

- إن الفارق بين الشرق والغرب لم يكن جغرافياً كما يرى طباطبائي، بينما يتحدث سروش عن الغرب الجغرافي، ويقترب داوري من هذا الرأي، في حين تأثر طباطبائي في بحوثه الثقافية بافكار السهروردي، و يشير الى الغرب الثقافي؛

- يرفض طباطبائي مفهوم العرف الاجتماعي في بحثه لموضوع الحداثة. و لم يُشر كل من سروش و داوري الى هذا الجانب في بحوثهما عن الحداثة؛

- يعتبر سروش الغرب كـ «كل» و ليس كلياً في دراسته لهذا العالم، في حين أن وجهات نظر داوري على النقيض من ذلك تماماً. ويمكن إعتبار أفكار طباطبائي - الذي يحمل تفكيراً فلسفياً سياسياً هيغلياً - أفكاراً هولستيكية وذات إتجاه عام؛

- بالنسبة الى سبل التوصل الى الحداثة، يتحدث سروش بشكل واسع عن العالم الغربي، ويستفيد من عناصر تميز الحداثة، كما يشير الى الفهم العصري للدين و الى التبادل الثقافي.

أما داوري فانه يشير الى ضرورة العودة الى الإنتماء الاسلامي، ويؤكد على التقييم العقلي المعتمد على الشريعة، وإلى ضرورة الابتعاد عن النزعة الغربية، و ترك الانانية الفردية و الجماعية، و التوجه الانساني، وعدم تقبل الاتجاه التنويري، والى عدم جدوى التبادل الثقافي. وهو يفكر في الحداثة في حال عدم وجود سبيل آخر للتنمية إلاّ عن طريقها، بينما يؤكد طباطبائي على ضرورة الأخذ بالحداثة، وعلى ضرورة الاتجاه العقلي والفلسفي لدى الانسان الايراني، وتوسيع رقعة الحداثة في كل نواحي الحياة، و الافادة من الديموقراطية والتكنولوجيا العقلانية، و التغلب على أزمة الانتماء والهوية، و الخروج من الانتماء الديني،

و وعينا بعدم صحة وعينا. و التأكيد على نوع من «النومينالية»، وإحلال التأسيس محل التقليد. والنقد محل التراث والتقاليد. وإحلال معيار العقل لقبول الشرع، و إيجاد رصيد ثقافي وفكري للحداثة في ايران.

و تعكس وجهات النظر الثلاثة نوعاً من التواصل، وليس الافتراق بين المفكرين الايرانيين. ومع ذلك تختلف المواقف السياسية و الاجتماعية والثقافية للمثقفين الذين يبحثون عن السبل الكفيلة لتضييق الهوة بين ايران والعالم الغربي. وتجدر الاشارة الى أنَّ مرور الزمن يؤدي الى تعميق هذه الأفكار، والرؤى المعروضة في هذا الجانب. و يبدو أنَّ الحملات الفكرية الموجهة ضد المثقفين - من المفكرين - و التي تم إستعراضها في هذا البحث، تعود الى زاوية هذا التعمق، لأن الأفكار المقدمة من جانب المفكرين عبر التاريخ المعاصر لبلادنا تم دراستها من الجوانب الايرانية و السياسية و الغربية.

إنَّ تأكيد ملكم و أخوندزاده و طالبوف ومراغئي والسيد جمال الدين الأسد آبادي على الانتماء الايراني، وخصوصاً من جانب طالبوف، ومن جانب لجنة ايران الشابة، وكتّاب كاوة والتكنوقراطيين والاتجاه الفكري الديني والاتجاه التنويري اليساري في العهد البهلوي الأول والثاني، يؤكد على وجود نوع من التواصل بين الأفكار المتنورة. ومع ذلك لم يسد أي نموذج مهيمن - سواء الفكر الاسلامي أو الايراني أو الغربي في أي مرحلة من المراحل الحديثة في ايران. ففي كل مرحلة نرى مزيجاً مركباً من الأفكار الثلاثة، رغم وجود الاعجاب الخاص في كل مرحلة بالنسبة الى الافكار المذكورة، تتذبذب بين الاتجاه الغربي - دون تدّخل ايراني فيه - و الى العودة الى الانتماء الاسلامي. وهي تعكس بعض الأفكار المذكورة التي إستطاعت أن تشكل رصيداً فكرياً للحداثة، إلاّ أنها لم تتخذ طابعاً عاماً. على أن غياب الفهم الدقيق وغياب العمق في معظم الأفكار من جانب أصحاب الفكر الحديث أديا الى إيجاد تفكير قائم على شبه التحديث في ايران.

إن ما يمكن إضافته الى الآداب السياسية للتقليد و الحداثة، هو أن نقوم بتعيين أسباب عدم تأسيس الحداثة مع الأخذ في الأعتبار الميول الفكرية للطبقات الاجتماعية، و شأن و منزلة المجموعات الاجتماعية، وأن نعمل على تعيين أسباب عدم إستقرار أفكار الحداثة في المجالات الاجتماعية في تاريخ ايران الحديث. وقد إستطعنا نسبياً أن نوفّر الرصيد الفكري للحداثة، لكننا لم نستطع تعميم ذلك في كل المجالات الاجتماعية في البلاد. إذ إننا لم ندرس أسباب مقاومة الأساليب القديمة لأنماط الحداثة من الناحية الاجتماعية، واكتفينا بمحاربة الأفكار في أجواء «مونتيسكية» ولم نقم بالتفريق بين مواصفات الفكر الفلسفي ومواصفات علم الاجتماع، علماً أن دراسة البحوث المذكورة، و تقديم أفكار جديدة من الباحثين والمفكرين يفتحان الطريق أمام الحركة التحديثية في البلاد.

سروش

تابع سروش دراسته الثانوية في اعدادية علوي في طهران. وكانت هذه الاعدادية من اولى المدارس التي اهتمت بوضع البرامج الدينية الى جانب العلوم الحديثة في تعليم طلابها، وكانت تتبع أسلوباً متشدداً في إدارتها. ويشغل كثيرون ممن تخرجوا من هذه الاعدادية مناصب عليا ومتوسطة في نظام الجمهورية الاسلامية الايرانية. وقد واصل سروش دراسته الجامعية في فرع الصيدلة، ثم درس في بريطانيا التاريخ وفلسفه العلم. وكان على صلة بالدكتور علي شريعتي المتوفي عام ١٩٧٧، وكذلك بآية الله مرتضى مطهري المتوفي عام ١٩٧٩؛ والرجلان من أعمدة الفكر في ايران قبل الثورة الاسلامية. وهو عاد في أيام الثورة ١٩٧٩ من بريطانيا الى الوطن، و بات عضواً في المجلس الاعلى للثورة الثقافية في ايران، والذي أوكلت إليه مهمات التخطيط والاعداد للنظام التعليمي من خلال الموازين الاسلامية. الاّ أنه استقال عام ١٩٨٧ من هذا المنصب نظراً للخلاف الذي دار في المجلس حول الاهداف وفاعليتها.

ثم عمل عام ١٩٩٢ على تأسيس فرع كلية التاريخ و فلسفة العلم في مؤسسة بحوث العلوم الانسانية بطهران. و كانت هذه الكلية فريدة من نوعها في ايران قبل و ما بعد الثورة. وهو عضو باحث في هذه الكلية. كما أنه عضو في أكاديمية العلوم الايرانية.

داوري

فتح رضا داوري عينيه على الحياة سنة ١٩٤٢ في اردكان بمحافظة يزد، ونال الدكتوراه في الفلسفة من جامعة طهران، وله مؤلفات بالفارسية:

- **الشعراء في عصر المحنة** (دار نيل، ١٩٧١).
- **عصر اليوتوبيا** (دار حكمت،١٩٧٥).
- **فلسفة فارابي المدنية** (اللجنة العليا للثقافة و الفن. ١٩٧٥).
- **الأسس النظرية للحضارة الغربية** (نشر توشه، ١٩٧٦).
- **مكانة الفلسفة في التاريخ الاسلامي لايران** (مكتب الدراسات و التخطيط الثقافي، وزارة الثقافة و الفن، ١٩٧٧).
- **الاوضاع الراهنة للفكر في ايران** (دار سروش، ١٩٧٧).
- **الفارابي مؤسس الفلسفة الاسلامية** (١٩٧٧).
- **ما الفلسفة** (الرابطة الاسلامية لمؤسسة الحكمة و الفلسفة في ايران، ١٩٨٠).
- **الوطنية و الثورة** (وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي، دون تاريخ).
- **الوطنية والسيادة الوطنية** (نشر رسش، اصفهان، دون تاريخ).
- **الثورة الاسلامية و قضايا العالم الراهنة** (نشر مركز فرهنكي علامة طباطبائي، ١٩٨٢).

ـ **الدفاع عن الفلسفة** (وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي، دون تاريخ).

ـ **الفلسفة في أزمة** (نشر امير كبير، ١٩٩٤). أضف الى ذلك **رسائل الى صديق ألماني والفلسفة في ايران القرن العشرين** المترجمة.

طباطبائي

الدكتور جواد طباطبائي من مواليد عام ١٩٤٥، وقد سافر الى فرنسا بعد تخرجه من كلية الحقوق و العلوم السياسية من جامعة طهران، و درس في جامعة السوربون و تخرج بدرجة دبلوم D. E. S. في الدراسات العليا في الفلسفة السياسية. و في عام ١٩٨٣ حصل على درجة دكتوراة دولة باعداده رسالة حول تكوين الفكر السياسي لهيغل الشاب.

وقد درّس الدكتور طباطبائي في كلية الحقوق و العلوم السياسية، و عمل معاوناً للبحوث و رئيس تحرير للنشرة التي كانت تصدرها هذه الكلية، ثم طُرد من الجامعة.

وللدكتور طباطبائي مؤلفات بالفارسية، منها كتاب **مدخل الى تاريخ الفكر السياسي في ايران وزوال الفكر السياسي في ايران وابن خلدون و العلوم الاجتماعية**. كما أنه كتب ما يزيد عن ٣٠ مقالاً في المجالات الداخلية و الخارجية.

المصادر

١ـسروش: عبدالكريم، **تفرج صنع**، مقال في الأخلاق و الصناعة و العلم الانساني. الطبعة الثانية، (طهران، سروش، عام ١٩٩١) ص ٢٤٤.

٢ـ المصدر نفسه، ص ٢٤٠.

٣ـالمصدر نفسه، ص ٢٣٤.

٤ـ سروش، عبدالكريم، **أسمن من الأيديولوجيا**، الطبعة الخامسة (طهران: مؤسسة فرهنكي صراط، عام ١٩٩٧) ص ٢٥١ـ٢٥٢.

٥ـ المصدر نفسه، ص ٣٥٠.

٦ـ المصدر نفسه، ص ٣٥٠.

٧ـ المصدر نفسه، ص ٣٥٠ ـ ٣٥١.

٨ـالمصدر نفسه، ص ٣٥١.

٩ـالمصدر نفسه، ص ٣٥١.

١٠ـسروش، عبدالكريم، **أسمن من الأيديولوجيا**،مصدر سابق ص ٣٥٢.

١١ـالمصدر نفسه، ص٣٥٢.

١٢ـسروش، عبدالكريم، المعرفة من العناصر المتميزة للحداثة، مجلة **كيان**، العدد ٢٠، تموز/يوليو ١٩٩٤ص٥.

١٣ـالمصدر نفسه، ص ٤.

١٤ـسروش، عبدالكريم، **تفرج صنع**، مصدر سابق، ص ٢٣٧ـ٢٣٨.

١٥ـالمصدر نفسه، ص ٥.

١٦ـالمصدر نفسه، ص٥.

١٧ـالمصدر نفسه، ص ٥.

١٨المصدر نفسه، ص ٥.

١٩ـ المصدر نفسه، ص٥.

٢٠ـسروش، عبدالكريم، **أسمن من الأيديولوجيا**، مصدر سابق ص ٣١٢.

٢١ـسروش، عبدالكريم، القبض و البسط في ميزان النقد و البحث، **كيان**، السنة الأولى، العدد الثاني، عام ١٩٩١، ص ٩.

٢٢ـوكيلي و الا «الأفكار السياسية للدكتور سروش»، الحوار بين الدين و السياسة في ايران. ترجمة: سعيد محبي، مجلة **كيان**، السنة السابعة العدد ٣٧، حزيران/ يونيو ١٩٩٧، ص١٦.

٢٣ـالمصدر نفسه، ص٢٦.

٢٤ـالمصدر نفسه، ص ٢٧.

٢٥ـ المصدر نفسه، ص ٢٧، للمزيد من المعلومات، راجع، عبدالكريم سروش، مقال «التنوير والتدين»، ص ١٢٨.

٢٦ـوكيلي والا «الأفكار السياسية للدكتور سروش»، مصدر سابق، ص ٢٧.

٢٧. المصدر نفسه، ص ٢٧.

٢٨. عبد الكريم سروش. المعرفة من العناصر المتميزة للحداثة، مصدر سابق، ص٥.

٢٩. وكيلي والا، ص ٢٧، و أيضاً راجع، سروش: المعيشة و الفضيلة، **كيان**، العدد ٢٥.

٣٠. المصدر نفسه، ص ٢٧، و أيضاً راجع «المسلمون و الاعمار» و «الكفر و عدم التنمية»، في كتاب عبدالكريم سروش **أسمن من الأيديولوجية**، مصدر سابق، ص ٣٣٤.

٣١. ثقفي مراد، «تعددية الحداثة»، **حوار**، العدد الأول عام ١٩٩٥، ص ٨.

٣٢. حوار أكبر ناجي مع داريوش آشوري، حسين بشرية، رضا داوري، موى غني نجاد، حول **التقليد و الحداثة و ما بعد الحداثة**، الكتاب الأول، الطبعة الأول، (طهران: مؤسسة فرهنكي صراط، ١٩٩٦)، ص١٠٣.

٣٣. المصدر نفسه، ص١٠٣.

٣٤. رضا داوري أردكاني أسباب و نتائج رفضنا للغرب، **كيهان الثقافي**، السنة الأولى، العدد الثالث، عام ١٩٩٣، ص ١٨.

٣٥. المصدر نفسه، ص١٣٢.

٣٦. المصدر نفسه، ص ١٢٣.

٣٧. المصدر نفسه، ص ١٢٣ و ١٢٤.

٣٨. داوري اردكاني رضا، **الثورة الاسلامية قضايا العالم الراهنة**، الطبعة الأولى، (طهران: نشر مركز فرهنكي علامة طباطبائي، عام ١٩٨٢) ص ٨٣.

٣٩. حوار بين اكبر كنجي و رضا داوري، **التقليد و الحداثة و ما بعد الحداثة**، مصدر سابق ص ١٢٢.

٤٠. المصدر نفسه، ص١٢٢.

٤١. داوري اردكاني رضا، **الثورة الاسلامية قضايا العالم الراهنة**، مصدر سابق ص٥٩.

٤٢. رضا داوري «إنطلاقة الغرب و الشرق السياسي»، **كيهان الجوي**، تموز/ يوليو عام ١٩٨٦، ص ١١.

٤٣. رضا داوري اردكاني، **الوطنية و السيادة و الاستقلال**، الطبعة الأولى، (أصفهان: نشر رسش، عام ١٩٨٥)، ص ١٢١.

٤٤. المصدر نفسه، ص ١٢١-١٢٢.

٤٥. المصدر نفسه، ص ١٢١.

٤٦. المصدر نفسه، ص ١٢٢.

٤٧. داوري اردكاني رضا، **الثورة الاسلامية قضايا العالم الراهنة**، مصدر سابق، ص٥٦.

٤٨. المصدر نفسه، ص ٥٩.

٤٩. المصدر نفسه، ص٥٧.

٥٠. المصدر نفسه، ص٨٣.

٥١ ـ المصدر نفسه، ص ٤٨

٥٢ـ المصدر نفسه، ص ٤٨ .

٥٣ـ المصدر نفسه، ص ٤٨ .

٥٤ـ المصدر نفسه، ص ٥٠ .

٥٥ـ المصدر نفسه، ص٥٠ .

٥٦ـ المصدر نفسه، ص ٤٩–٥٠ .

٥٧– Mehrzad Boroujerdi, *The Encunter of Post Revolutionury Thought in Iran With Hegel.*

Heidegger/and Popper/ Culture/ Transitions in the Middle East. Ed - Serif Mardoin/ (New york:E.J. Brill/ 1994), page 239.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٠ و ايضاً راجع:

S.H. Nasr/ *Three Muslim Sages* (Cambridge. M.A: Harvrd university press 1964), p.15. *The crisis of European Sciencees and Transcendent phenomenology*, trans/ by David carr (Eanston. IL: North western university press.1970).

(٥٩) Ibid, page 240.

(٦٠) Ibid,/ page 241/also/See to.

(٦١)ـ كلمة رضا داوري في ندوة «ماذا الدينا للغرب»؟ و ما هو الاسلوب؟ **كيهان فرهنكي**، السنة الأولى، عدد أبريل، ١٩٨٤، ص ١٢.

٦٢– Mehrzad Boyoujerdi/ The Encounter of Post Revolution-Thought in Iran with Hegel- Heidegger/ and popper/ op. cit/ page 242.

(٦٣) Ibid/ page 242.

(٦٤) طباطبائي جواد، «الغرب و الشرق و قضايانا» لقاء مع الدكتور طباطبائي، **الثقافة والتنمية**، السنة الثانية، العدد ١٢، ص١٣٧.

٦٥ـ طباطبائي جواد، «التنمية و عملية التحديث»، السنة الأولى العدد الثالث، ديسمبر ١٩٩٢م ص ٣٤,

٦٦ـ طباطبائي جواد، **حديث فلسفي عن تاريخ الفكر السياسي في ايران**. (طهران: نشر كوير، ١٩٩٣)، ص ٢٦–٢٧.

٦٧ـ طباطبائي جواد، «التنمية و عملية التحديث»، مجلة **ثقافة التنمية**، مصدر سابق، عام ١٩٩٢، ص ٣٤.

٦٨ـ المصدر نفسه، ص ٣٦ .

٦٩ـ «الغرب و الشرق و قضايانا»، لقاء مع الدكتور طباطبائي، **ثقافة التنمية**، مصدر سابق، ص ٧.

٧٠ـ المصدر نفسه، ص٧.

٧١ـ طباطبائي جواد، «التنمية و عملية التحديث»، مصدر سابق، ص٣٥.

٧٢. المصدر نفسه، ص ٣٨.

٧٣. «الغرب و الشرق و قضايانا». مصدر سابق، ص٥.

٧٤. المصدر نفسه، ص٥.

٧٥. المصدر نفسه، ص ٥.

٧٦. المصدر نفسه، ص ٥ و ٦.

٧٧. المصدر نفسه، ص ٦.

٧٨. المصدر نفسه، ص ٦.

٧٩. المصدر نفسه، ص ٦.

٨٠. طباطبائي جواد، «التنمية و عملية التحديث»، مصدر سابق، ص ٣٨.

٨١. سيد جواد طباطبائي، و آخرون، «إزمة الهوية ـ باطن الازمات المعاصرة»، **رسالة الثقافة**. السنة الثالثة. العدد الاول عام ١٩٩٢م، ص ١٢ ـ ١٤.

٨٢. المصدر نفسه، ص ١٢ ـ ١٤.

٨٣. المصدر نفسه، ص ٢٤.

٨٤. المصدر نفسه، ص٢٥.

٨٥. المصدر نفسه، ص ٢٤ ـ ٢٥.

٨٦. «الغرب و الشرق و قضايانا»، مصدر سابق، ص٧.

٨٧. سيد جواد طباطبائي، **زوال الفكر السياسي في ايران**» الطبعة الاولى، (طهران: نشر كوير، ١٩٩٤)، ص٢٧٨.

٨٨. المصدر نفسه، ص ٢٧٨.

٨٩. المصدر نفسه، ص ٢٨٨.

٩٠. «الغرب و الشرق و قضايانا»، مصدر سابق، ص ٧.

٩١. **زوال الفكر السياسي في ايران**، مصدر سابق، ص ٢٨٩.

د. محمود سريع القلم*

الأسس العشائرية للثقافة السياسية الإيرانية: العهد القاجاري كنموذج

من يُنعم النظر في خلفية الثقافة السياسية للمجتمع الإيراني، تتبيّن له القيمة الاجتماعية الفائقة لمنطق القوة الكامنة في هذا النمط من الثقافة. وهو منطق يسهّل الوصول إلى العناصر الاجتماعية والاقتصادية الأخرى. فقد أدّى فقدان الإحساس بالأمن لمعظم الأفراد في المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، إلى نوع من الازدواجية.

ساهمت الثقافة السياسية الإيرانية عبر التاريخ في إضعاف روح الثقة بين أفراد المجتمع ومؤسساته ومنظوماته، الأمر الذي أدى إلى غلبة علاقات القرابة والعشيرة في توزيع الوظائف الحكومية والمناصب الحساسة في النظامين الاجتماعي والسياسي الرسمي. وكان استخدام العنف وإلغاء الآخر هما المنطق السائد في حسم التنافس والخلاف والتعارض في الآراء والميول بين أفراد المجتمع ومؤسساته. ويبقى الفرد والمواطن المدني وحيداً - لا حول ولا قوة له - أمام الدولة ومؤسساتها السياسية، بفعل غياب المؤسسات والمنظمات الوسيطة المنوط بها الدفاع عن حق المواطن ومصالحه في المجتمع أمام منطق القوة وأساليبها. وفي حال وجود هذه المؤسسات، فهي عاجزة عن أداء مهماتها الاجتماعية.

الاستقلالية الفردية في مثل هذا المجتمع ليس لها أي اعتبار، ذلك أن العقل الجمعي في مجتمع كهذا هو الذي يحدد مواقف الفرد. ولكن كيف يمكن دراسة خصائص الثقافة السياسية التي كانت سائدة في إيران في العهود السابقة؟ وما هي العوامل التي أدت إلى بلورة تلك الثقافة، علماً أن الاتصال بين الإيرانيين وبلدان العالم الأخرى - في القرن الماضي - كان قائماً، وما مدى استقرارها؟

---

* أستاذ مساعد في العلاقات الدولية بجامعة الشهيد بهشتي (طهران) ورئيس تحرير مجلتي «خاورميانه» و «ديسكورس».

تركّز هذه الدراسة على عامل الثقافة العشائرية، والدور الذي اضطلعت به العشائر في بلورة العناصر المختلفة للثقافة السياسية الإيرانية. على أن ثمّة نمطين من الثقافة في المجتمع الإيراني. يتمثل أولهما في السلوك المدني والصناعي والعقلاني، والآخر هو سلوك عشائري وقروي وتقليدي. على أن كثيراً من بلدان العالم اختبر هذه الازدواجية، وأفلح في التخلص والابتعاد عن حالات انعدام الأمن وعدم الاستقرار في الأرياف، واستطاع بلوغ الثقافة المستقرة والأمن المدني. ولكن كيف تحولت الثقافة العشائرية إلى ثقافة سياسية للنظام السياسي والاجتماعي ككل، واستطاعت الاستمرار لأعوام طويلة، بحيث لا تزال آثار هذه الثقافة سائدة حتى بعد تحول النظام الاجتماعي والسياسي إلى نظام مدني وحضري.

يشير الافتراض الأول في هذه الدراسة إلى استمرار النظام العشائري وآثاره الثابتة في محتوى سلوك النظام السياسي والاجتماعي الإيراني في العهد القاجاري والعهد البهلوي الأول، وإلى حد ما في العهد الثاني من هذه السلالة. أما الافتراض الثاني لهذه الدراسة، فيعتبر أن العامل الأهم في بلورة شخصية الفرد في المجتمع يتمثل في جوهر النظام.

فرضيات الدراسة

- بما أن الأنظمة السياسية التي حكمت إيران حتى بداية سلالة بهلوي، كانت تختزن جذوراً عشائرية، فقد تأثرت الثقافات العامة، السياسية والاجتماعية في تلك العهود، بتفضيل الأقارب على سواهم، وكذلك بالبحث عن الأمن، وإحساس الفرد خارج عشيرته كأنه غريب، وبامتلاك الثروة، وبالنظام الفكري غير المستقر للعشيرة؛

- كانت الثقافة العامة والاجتماعية للعشائر تنطوي على مخاطر سياسية كثيرة لملوك القاجار. وتقوم الخصائص التي تحملها هذه الثقافة على أسلوب إلغاء المنافسين، والتحيز للعناصر غير الكفوءة لمنحها المناصب الحساسة في الدولة، واستخدام العنف لكم الأفواه المعارضة، ومحاربة أصحاب الكفايات، وغياب التنافس، والطاعة العمياء، وفقدان الثقة بين أفراد المجتمع، وانتهاج الزعامة الفردية بشكل مطلق، والتملص من القواعد والأنظمة والقوانين، وعدم التحرك الفردي، وشيوع ظاهرة السرقة والنهب، وغياب الأمن المؤسساتي، والتسيب الإداري، وسيادة مفهوم توزيع المناصب على أساس القرابة؛

- النتيجة المتمخضة عن هذا السلوك الثقافي والسياسي كانت توقف النظام الاجتماعي في مجال الأمن، وعدم بلورة سياسة عقلانية قائمة على الاستدلال والمناظرة الفكرية المعقولة.

إن الثقافة السياسية القائمة على العقلانية تؤدي إلى اعتماد الرأي المشترك في اتخاذ القرار، علماً أن هذا الأمر لم يتحقق في العهد القاجاري وفي العهد البهلوي الأول والثاني، على الرغم من تغيير النظام السياسي، والانحسار الملحوظ للعامل العشائري في النظام

الرسمي، وذلك بسبب غياب العقلية المتوازنة لتولي المناصب وإدارة شؤون الدولة. وعدم الاعتماد على الاستدلال والنقاش الفكري، أو اعتماد القانون. ولهذا كانت الأسس الثقافية للنظام العشائري تواصل هيمنتها على الأنظمة السياسية الإيرانية.

التنظيم والإطار التحليلي

يشمل هذا البحث مقدمة للمعرفة الأسلوبية والإطار النظري حول مفهوم العشائر. ويتمثل الهدف من البحث في هذه الدراسة في العقلانية الثقافية، علماً أن الانتظام والتنظيم البشريين الجديدين يرتبطان بالعقلانية الثقافية. والقصد من العقلانية الثقافية هو الخروج من الدوافع الغريزية والسلوك الغريزي، وانتهاج السلوك الاستدلالي المنطقي المنظم، والقائم على الفهم المتبادل. فالعقلانية الثقافية ترفض الاعتماد على العلاقات الأسرية والبيروقراطية في إدارة شؤون البلاد.

إن هذه الدراسة تسلط الأضواء على الفوارق بين الثقافة العشائرية وبين الثقافة المتحضرة، وتبين كيف تمت بلورة ذلك في الأنظمة الرسمية وانتقالها تدريجاً إلى الثقافة الاجتماعية لأفراد المجتمع. كما تقوم هذه الدراسة بتنظيم مفهوم الثقافة العشائرية والثقافة السياسية العقلانية، وتستعرض المصاديق والمتغيرات للعهد القاجاري. كما أولت الدراسة اهتماماً بالكتابات والمذكرات والكلمات والوثائق التاريخية وبكيفية تجميع هذه الوثائق. أما الطريقة التي اتبعتها هذه الدراسة، فتقوم على أساس المقارنة بين مفهومين بالنسبة إلى المصاديق التاريخية. وقمنا بتطبيق مشتقات المفهومين الأساسيين لهذه الدراسة من خلال سلوك النخبة السياسية والاجتماعية، ومن خلال التكوين العشائري. وأشارت الدراسة في جانب من بحثها إلى العوامل التي أدت إلى فشل التحديث في إيران، على الرغم من مواكبة إيران السريعة للتحولات الجديدة التي حدثت في العالم. إلا أن النخبة الإيرانية والأنظمة السياسية والاجتماعية عجزت عن التوصل إلى المستويات المطلوبة في هذا الجانب، وتعزا أسباب ذلك إلى الهشاشة التاريخية التي تمثلت في الثقافة السياسية الإيرانية، وإلى جذورها الممتدة في الثقافة العشائرية.

من أجل توضيح المكانة التي تحظى بها الثقافة العشائرية ضمن الثقافة السياسية المتراكمة في إيران، ينبغي أولاً توضيح الثقافة العشائرية بشكل علمي. فعندما يراد معرفة مدى العلاقة القائمة بين الثقافة العشائرية، والثقافة السياسية الإيرانية، فإن الأمر يتعلق بالوقوف على شؤون السياسة والدولة، والثقافة التي سادت - قبل الإسلام وبعد الإسلام - في ظل هيمنة العشائر على مقدرات البلاد. إذ كان استيلاء إحدى العشائر على السلطة يعني إزاحة عشيرة أخرى كانت تمسك بزمام السلطة، والتي شهدت نموها واجتازت مراحل نضجها وانحطاطها.

وعندما تصل أية عشيرة إلى السلطة في البلاد، فإنها تبدأ بفرض هيمنتها على العشائر الأخرى. من خلال استخدام القوة وبث الذعر في النفوس، وكانت تقيم الاتحاد بين الأراضي الإيرانية تبعاً لأسسها الفكرية والسلوكية. وكان الاستقرار السياسي والوحدة الإقليمية يتحققان تارة عبر شن الحملات العسكرية الواسعة، وتارة عبر ارتكاب المجازر بحق العشيرة المعارضة. أو بحق سكان المدينة وتصفية المعارضين للسلطة. ويمكن أن نشير إلى بعض العشائر التي أسست حكومات وكيانات سياسية في إيران، منها عشائر ماد وهخامنش واشكاني وغزنوي وسلجوقي وخوارزمشاهي وايلخاني وقراقويونلو وآق قويونلو وصفوي وافشاري وزندي وقاجار.

تأسيساً على ما تقدم، ينبغي، لدى دراسة التاريخ الإيراني، التطرق إلى تاريخ استلام العشائر للسلطة في إيران وكيفية زوالها. فالقوة المتاحة والفعلية التي كانت العشائر الإيرانية تتمتع بها، كانت تتيح لها، فضلاً عن الهيمنة على السلطة المحلية، المشاركة بدور مهم في السلطة العامة في البلاد[٢]. ففي العهد الساماني كان المزارعون يشكلون القوة الرئيسة للمقاتلين، وكان هؤلاء يرابطون على حدود الوطن بأمر من الشاه. وقد اعتمد النظام الملكي الغزنوي، ومن جاء من بعده، كالأتراك السلجوقيين والخوارزمشاهيين، على جيش مؤلف من الصحراويين والقبائل الرحل، وهو جيش يعكس مدى قوة الصحراويين والقبائل الرحل. أما في العهد المغولي، فقد كان الجيش مؤلفاً من الصحراويين ورجال القبائل الرحل. وتضاعفت قوة الجيش عندما استطاع دمج عدد من القبائل والعشائر في قوة واحدة، مشكلاً بذلك القوة التي تمكنت من فتح عدد من المدن والبلدان واحتلال مساحات شاسعة من الأراضي الخصبة الغنية بمصادر الثروة، على غرار حملات جنكيزخان المغولي، وتيمورلنك، أمير التتر، وتشكيل سلالة ايلخانان وكوركانان في تلك العهود[٣].

من الناحية الجغرافية، كانت القبائل والعشائر الإيرانية منتشرة في أجزاء معينة من البلاد. وقد اتخذ بعضها مراكز سكنية في المناطق التي احتلتها وجعلت منها مقراً سياسياً لها. ولم تبقَ هذه المناطق ثابتة عبر التاريخ. وكان الأمر يرتبط بمدى ضعف أو قوة الحكومة المركزية والعشائر المتحالفة معها. وكان يتم أحياناً ترحيل العشائر من مناطقها الجديدة، وذلك نتيجة السياسات التي كانت ترتأيها الحكومات المركزية. فكانت العشيرة تستوطن المكان الجديد، كالأكراد الموجودين حالياً في شمال خراسان، والذين تم ترحيلهم من كردستان إلى هذه المنطقة. وفي العهد الصفوي قامت الحكومة المركزية بترحيل مجموعات من قبيلة افشار من خراسان إلى أذربيجان، وكذلك ترحيل فرع من هذه القبيلة إلى منطقتي كهليلوية وخوزستان. وفي عام ١٩٢٧ قام الملك القاجاري آقا محمد خان بفتح اقليم فارس، ورحّل ١٢ ألفاً من العوائل التابعة لعشائر الوار - القاطنة في ضواحي شيراز - إلى مناطق تقع في ضواحي

طهران، بسبب الأضرار المالية التي كانت هذه القبيلة تسببها للدولة القاجارية. وفي عهد ناصر الدين القاجاري، تم ترحيل قبيلة هزاره إلى خراسان. إلا أن الاضطرابات التي حدثت بعد هذا الترحيل دفعت الحكومة إلى تقسيمها إلى جماعات تم توزيعها على مناطق مختلفة داخل البلاد[٤]. وتوضح لنا الوثائق التاريخية أن الركيزة الأساسية التي كانت الحكومات المركزية في إيران تعتمد عليها، تتألف من المقاتلين العشائريين، وكانت تستخدم بعض العشائر لضمان أمنها، علماً أنها كانت تخشى في الوقت نفسه من القوة العسكرية لهذه العشائر على وضعها السياسي. وكان الأسلوب الذي تتبعه الحكومات الإيرانية لضمان أمنها يتمثل في قمع العشائر المعارضة لها، أو دفع رشاوى لكسب ودها.

إن العوامل التي أدت إلى استمرار الثقافة السياسية خلال ثلاثة آلاف سنة، ناجمة عن اعتماد الحكومات الإيرانية المتعاقبة على قاعدة اجتماعية وثقافية عشائرية. ويكمن سبب استمرار الأسس الثقافية لهذه الحكومات طوال المراحل التاريخية التي مرت بها، في انتقال السلطة من عشيرة إلى أخرى ترتبطان بقاسم مشترك في السلوك ونمط الإدارة. وتنبغي الإشارة هنا إلى أن العشائر ـ على الرغم من الفوارق بينها من الناحية الجغرافية والقتالية والبناء الداخلي وقوتها الاقتصادية ـ كانت تجمعها قواسم مشتركة مهمة في عدد من المبادئ التكوينية والثقافية والاجتماعية والسياسية. إن حديثنا الرئيسي هو التأكيد على غياب التحول في الثقافة السياسية الإيرانية طيلة قرون عدة. والشاهد على ذلك أن الحكومات الإيرانية المتعاقبة، حتى بداية العهد البهلوي، كانت تعتمد على القوة العشائرية والثقافة العشائرية في إدارة شؤونها. ومن الضروري أن نبدأ بحثنا بالمبادئ الفكرية والثقافية والسلوكية التي يعتمد عليها التكوين العشائري. ويستدعي هذا أولاً تناول الآثار المباشرة التي تركتها العشائر في الثقافة السياسية، وثانياً الاهتمام بالفوارق الموجودة بين هذا النمط المعيشي، وبين النمط المعيشي الريفي والمديني. ويمكن هنا أن نشير إلى الخصائص التي تتميز بها العشائر.

- نزعة القرابة؛

- النزعة الحربية والعدوانية؛

- بقاء العشيرة وتوسعها، عبر شنها الهجمات وممارستها السلب والنهب بحق العشائر الأخرى.

إن نزعة القرابة والإحساس بالانتماء إلى جماعة خاصة، والحصول على الأمن الفردي من خلال الانتماء إلى قبيلة معينة، لها نتائج اجتماعية وثقافية وسياسية، وحتى أمنية كثيرة. فالرابطة الأسرية في إطار القبيلة توجب الالتزام والإحساس بالمسؤولية والقيام بالواجب وبلورة العمل الجماعي. وعندما يشعر أعضاء الجماعة الواحدة بوجود أواصر القرابة في ما

بينهم. فإنهم ينهضون للدفاع عن تلك الجماعة، والعمل على توفير الحماية لمن يحتاجها، ويعتبرون معاناتهم الفردية أو المصاعب التي يواجهها بقية أبناء العشيرة هي مصاعب ومشاكل عوائلهم وعشيرتهم، ويعملون على إزالتها. لذا تعتبر الخسائر التي يتحملها الفرد أو تتعرض لها العائلة الواحدة في العشيرة، خسارة للعشيرة والقبيلة بأسرها. ولا يكون الأساس الذي يتم الاستناد إليه في إصدار الآراء استدلالياً أو منطقياً. كما لا يستند الرأي إلى ترجيح المصلحة العامة للبلاد، وإنما يتحدد الصواب والحق ونوع التعامل على أساس القرابة. فالفرد يمثل العشيرة، والعائلة تساوي العشيرة.

إن المنطق الذي تعتمد عليه هذه الرؤية، هو منطق الأمن. وبعبارة أخرى يستند السلوك العشائري إلى أسس أمنية. فالعشيرة مضطرة، لضمان أمنها، أن تستند إلى تنظيم قائم على أساس النسب، وليس على أساس المهنة أو الاختصاص أو الكفاية، التي تمثل في الواقع قيماً ومعايير جاء بها العصر الحديث. إذاً، النزعة العشائرية لا تركز الاهتمام على العمل، وإنما على النسب والانتماء العائلي ومدى الارتباط بالعشيرة. ونولي في هذه الدراسة الاهتمام بالعشائر التي تسكن إيران لدراسة مكوناتها ونمط معيشتها.

إن مجموعة من العشائر تجد نفسها مضطرة لتنمية التعصب القبلي في داخلها، وذلك للحفاظ على أمنها ومصادر حياتها الطبيعية. ولهذا تعمل كل عشيرة - بكل ما أوتيت من قوة - على إضعاف العشائر الأخرى لتحقيق ذلك. ويشبه هذا الوضع - إلى حد ما - وضع القوى الموجودة على الساحة الدولية في كل عصر. فكل قوة تحاول زيادة قوتها والتقليل من مشاكلها، كما تعمل في الوقت ذاته على إضعاف قوة منافسيها. على أن اتباع هذا الأسلوب لا يساعد على تقوية مجموعة العشائر ككل، وإنما يساعد فقط على التنمية الفعلية لعشيرة واحدة، ويعزز قوتها لاحتكار السلطة. وهناك دليل آخر على قوة نزعة القرابة في العشيرة، هو أن اقتصاد العشيرة قائم - في معظم حالاته - على تربية المواشي. وبالتالي، فإن حاجة العشيرة إلى المراعي لأغنامها ومواشيها مهمة للغاية. فالمراعي والمراتع المشتركة في مناطقها الجغرافية بحاجة إلى حراسة مستمرة، وهذا ما يستدعي توثيق الأواصر الأسرية بين أبناء العشيرة الواحدة لضمان بقاء هذه المراعي[٥]، الأمر الذي ولّد بناء تقليدياً للقرابة على أساس العلاقة الثلاثية التي تربط المراعي بالأغنام، والأغنام بالإنسان (الفرد)، والإنسان بالإنسان. ويقدم الدكتور نادر افشار نادري ثلاث صفات للمجتمع العشائري، تتمثل في بناء عشائري وأرض مشتركة ووعي أفراد العشيرة بانتمائهم لعشيرتهم. وهذه الخصائص الثلاث تشير - في الواقع - إلى العوامل التي تزيد من تحقيق التلاحم العشائري، وتؤدي إلى تحقيق القوة والانسجام الداخلي للعشيرة. ويرى عبدالله شهبازي أن العشيرة لها خصائص عدة، هي الانتماء للعشيرة والتلاحم الأسري وإقامة المجتمع العشائري على أساس النظام القبلي

والثقافة المشتركة والتاريخ المشترك واللهجة المشتركة والأرض المشتركة والإحساس بالانتماء للقبيلة. أما النمط الذي يختاره الرعاة في معيشتهم، فهو نمط الترحال إلى مناطق الرعي في المواسم المختلفة، والعيش في الخيام[٦].

بالنسبة إلى الكيان العشائري وأسلوب الإدارة فيه، يقول أحد الباحثين إن المشرف والزعيم والقائد السياسي للعشيرة يُطلق عليه اسم خان. والخان هو أمير محلي لأحد فروع العشيرة، ويجب أن يكون ملماً إلماماً كاملاً بثقافة العشيرة وقضاياها المختلفة، ومنصبه منصب وراثي يحظى باحترام وحماية أعضاء العشيرة له. وكان الخان رئيساً للشؤون السياسية والعسكرية، ورمزاً للوحدة والتماسك في العشيرة، وكان يرأس كل رؤساء الطوائف المنتمية إلى عشيرته، وكان ممثلاً رسمياً وحقوقياً للعشيرة في ما يتعلق بالعلاقات مع العشائر الأخرى. وعلى الرغم من أن القرارات السياسية في العشيرة يتم اتخاذها على شكل شورى بين أقطاب العشيرة، فإنها تنفذ بأمر من الخان. وهو يهيمن على كل الأراضي والأملاك والمراعي التابعة للعشيرة. وهو الذي يوزعها على من يشاء من أفراد عشيرته، ويجبي من الأراضي الزراعية ضرائب ثابتة، وأجوراً مقابل رعي أغنامهم في تلك الأراضي. وكان يضمن مقابل ذلك الأمن لهؤلاء ولممتلكاتهم. وكان عليه أن يقدم قسماً من الأموال المحصلة إلى الحكومة المركزية، بناءً على اتفاق مسبق بينه وبينها يحظى بقبول الطرفين. وكانت الحكومة تتولى إصدار التعيينات الرسمية الخاصة بهذا المنصب. وكان عدم الالتزام بالعقود الثنائية بين الجانبين مصدراً للمشاكل بينهما[٧]. فالعشائر، عموماً، تعي بناءها القبلي، وتدرك سلم المراتب القبلية وتقسيماتها، وتبدي موقفاً متعصباً تجاهها. وتعتبر الفروع والطوائف نفسها من (تش)، أي من النار المتمثلة في الموقد، والذي ينطوي على قدسية، ويحمل ذلك جانباً طوطمياً. ويبدو أن هذا الجانب جاء لتحقيق التوحد والانسجام بين الفروع العائدة للعشيرة. ويعتبر الموقد من خصائص ومعالم الثقافة العشائرية، ومن دونه لا يمكن تحقيق الارتباط المقدس بين الأسر[٨]. وبما أن العشائر تعيش بعيداً من المدن، فإن مصادر التأثير في سلوكها ينبع من بنائها الداخلي. ويساعد هذا التأثير الداخلي في الحفاظ على النظام الداخلي للعشيرة، مما يؤدي إلى عدم اهتزاز هرم القوة والثقافة في العشيرة، وكذلك إلى عدم التشكيك في صحة وسلامة ثقافتها وبنائها الداخلي نتيجة للمشاكل الحياتية التي تتعرض لها. على أن مرور الزمن والمشاكل الداخلية، وتصرفات أبناء العشيرة كلها تترك تأثيرها في بناء العشيرة، فيتم الانسجام بين أسس القرابة وبين بناء حياة الإنسان الطبيعية.

إن الأهمية المحورية للعائلة وعنصر القرابة يدفعان الفرد للنظر إلى العلاقات الاجتماعية من خلال هذين العنصرين، لأن التقييم الفردي يرتبط بالمكانة التي تحتلها عائلته في العشيرة. فالمهمات التي تناط بالفرد لا تقتصر عليه شخصياً فحسب، بل تشمل كل أفراد العائلة. فعندما

يحظى أحد أفراد العائلة بمكانة اجتماعية مرموقة، فإن ذلك يعني رفع منزلة عائلة ذلك الفرد. على أن هذا الأخير سيحاول، عندما تزداد مكانته الاجتماعية، مساعدة بقية أفراد العائلة وأقربائه، كي يتمتعوا بالمزيد من المزايا الاجتماعية. وقد تواصلت هذه النزعة العشائرية في المجالين السياسي والاقتصادي، بما تختزنه من أسباب أمنية ومن منطلق الواجب الفردي. فعندما يواجه أحد أفراد العائلة المصاعب والأخطار، ينهض أفراد العائلة للدفاع عنه. وهكذا عندما تتصدر مجموعة من أبناء العشيرة، أو حتى عدد من أفراد العشيرة، مواقع اجتماعية بارزة، فإن هؤلاء ينيطون مواقع ومناصب عدة بأفراد عشيرتهم وأبناء طائفتهم.

إن التأكيد على عنصر القرابة يؤدي إلى بروز أثرين نفسيين اجتماعيين، الأول يتعلق بالفوارق الموجودة بين ابن العشيرة وبين الغريب، ويتم ذلك على أساس معيار القرابة. ويتعلق الثاني بمعايير أوسع من ذلك، هي الاختصاص والمصالح والأرض والطبقة والمواطنة والعنصر. وهذه تكون أضعف بكثير من الانتماء على أساس القرابة، لأن دائرة العلاقات الأسرية تكون ضيقة بطبيعتها. وهذا المفهوم يعطي تعريفاً محدوداً لابن العشيرة، وتعريفاً واسعاً للغريب. بعبارة أخرى، وعلى ضوء هذا التعريف، فإن عدداً محدوداً من الأقارب يعني إيجاد أصدقاء أقل. لذا يشتد إحساس الخوف من الغريب. وبناء على التعريف المحدود للقريب، والتعريف الواسع للغريب، فإن دائرة الثقة ومصادر الثقة تضيق. فالفرد يثق بأفراد أسرته وقبيلته وعشيرته، وينظر إلى من هو من خارج هذه الدائرة بشك وعدم ثقة.

إن فقدان الثقة وعدم الإحساس بالأمن يدفعان الفرد إلى إسناد المناصب والمواقع الحساسة -وغير الحساسة- إلى المجموعة الوفية والمعتمدة والمطيعة، والتي تحمل هذه الخصائص بشكل ذاتي. وقد تحققت آثار هذه العلاقات الاجتماعية في المؤسسات والدوائر السياسية للحكومات الإيرانية، التي اعتمدت المعايير والأسس العشائرية والقبلية. لذا نرى أن الدوائر السياسية والتكتلات السياسية أُنشئت على أساس القرابة والانتماء القبلي والمحلي والعشائري.

إن الاتجاه نحو المؤهلات والاختصاصات التي تحتاجها المناصب على أساس الكفاية بات يشكل أمراً جديداً لتلبية المتطلبات الحديثة، بما يتناسب مع الحاجات الجديدة في الحقول الإنتاجية والاقتصادية والتنظيم الاجتماعي والسياسي الجديد، وعلى أساس المواصفات الوظيفية، وإسناد الأعمال والمناصب من خلال الأطر القانونية التي يجب على الفرد أن يلتزم بها ضمن المؤسسة التي يعمل فيها. أما في البناء التقليدي العشائري الإيراني، والذي ساد حتى أيامنا هذه، فقد كان الأساس هو الوفاء والإحساس بالانتماء القبلي والعشائري. إن العمل الاجتماعي، والعمل الحكومي بشكل خاص، يعتمد أساساً على الثقة، سواء توافرت هذه الثقة على أساس القرابة أو على أساس الأهداف الوطنية التي يتم توفيرها من خلال التنظيم الاقتصادي والاجتماعي الجديد الذي يتم الإجماع عليه.

الخصوصية الثانية التي تلاحظ في العشائر والتي لها تأثير مباشر في استمرارية الثقافة السياسية في إيران، هي النزعة الحربية والعدوانية. وقد تحول ركوب الخيل، والمهارات القتالية إلى عنصر سلوكي مهم بين العشائر، نظراً لوجود مثل هذه النزعة. وقد دفع هذا السلوك الملوك من هذه العشائر إلى التفكير في الظروف المساعدة لشن حملاتهم العسكرية على المناطق العشائرية الأخرى أو حتى على البلدان الأخرى، وذلك عندما يشعر هؤلاء بأنهم يمتلكون القوة اللازمة لذلك.

إن وجود مثل هذه الروح الحربية، والتي تعود أسبابها ـ حسب تقديرنا ـ إلى الواقع الأمني للعشيرة، ترك تأثيره في الأنظمة السياسية الإيرانية المتعاقبة في الحقب التاريخية المختلفة. وكانت العشائر تولي اهتمامها لهذا الجانب، فيما كانت فكرة الانفصال عن الدولة تهديداً لمعظم الحكومات المركزية الإيرانية، وتشكل بذلك مشكلة أساسية لهذه الحكومات. فعندما تستولي عشيرة ما على السلطة في إيران، فإنها تقوم باستمرار بقمع باقي العشائر الأخرى، لكي يتسنى لها إرساء حكومتها المركزية القوية والثابتة. وكانت حركات التمرد وعدم انصياع أمراء القبائل لأوامر الحكومة المركزية، تستند إلى قوتهم العسكرية المتوافرة والفعلية. وكانت العشائر تشكل عادة مصدراً مناسباً للتحالف مع القوى الأجنبية لإضعاف الحكومة المركزية، لأن العشائر كانت تملك قوة الدفاع المحلي، وكانت القوى الأجنبية تتمكن من الاعتماد عسكرياً وأمنياً على قوة العشائر. وكانت الحكومات المركزية لا تعتمد أسلوب التفاوض مع العشائر المتمردة، وإنما تستخدم عادة القمع العسكري ضد هذه العشائر. لذا كانت العشائر تعمل دائماً على توسيع قدراتها العسكرية للدفاع عن كياناتها، وعن كرامتها العشائرية. وكانت بعض العشائر تتوافق مع القوى الأجنبية للتمرد ضد الحكومات المركزية، كأفضل سبيل لنجاح تمردها، كما فعل ظل السلطان والشيخ خزعل وقوام الملك الشيرازي. وقد تحالف هؤلاء مع البريطانيين. ويقول أحد الباحثين في هذا الصدد: «كانت بعض العشائر، التي حرمت من المشاركة في السلطة، تقوم بتهديد الحكومة المركزية. ولذلك كانت العشيرة المهيمنة على السلطة تحاول إضعاف هذه العشائر، من خلال تهجيرها من موطنها، وتوطينها في مناطق أخرى، وكانت بذلك تقلل من تحرك هذه العشائر في مواطنها الجديدة، لأن هذه العشائر كان يصعب عليها أن تميز مواقعها الجغرافية الجديدة، وهو ما يبقي الحكومات المركزية لمدة طويلة في منأى من أخطار هذه العشائر. ولأجل تحقيق هذا الغرض تم تهجير بعض العشائر الكردية ـ في زمن الشاه عباس الصفوي ـ إلى شمال خراسان. كذلك قام نادر شاه بتهجير عشائر البختياري من أصفهان إلى المناطق الواقعة في ضواحي خراسان. وفي العهد الصفوي أيضاً تم تهجير قسم من عشائر كرجستان إلى منطقة بختياري. كما كانت السلطة الحاكمة تقوم بتهجير بعض العشائر لاستخدامها في المرابطة في المناطق الحدودية، فتعمل على منح بعض

العشائر امتيازات لكسب دعمها. وكان هذا الدعم غير ثابت، مما يؤدي إلى تحقيق تحالف بين العشائر للإطاحة بالحكومة المركزية. ويمكن أن نشير هنا إلى دعم عشائر البختياري لنادر شاه عندما اجتاحت قواته قندهار، وكذلك اتحاد علي مردان خان بختياري مع كريم خان زند وأبو الفتح خان القاجار لإزالة ما تبقى من عشيرة أفشار»[٩].

تتمثل النقطة المهمة التي يمكن ملاحظتها في سلوك العشائر في ردود فعلها تجاه انحسار قوتها وصلاحياتها في إطار حكمها الذاتي داخل الحكومة المركزية. لذا كانت العشائر تعارض السياسة التي تؤدي إلى إضعاف قوة أمير العشيرة (الخان)، أو تريد الحد من دور العشيرة في المنطقة. وفي أكثر الأحيان كانت تتصدى لها بالسبل العسكرية. ولعل أهم ما يجسد مثل هذه النزعة مقاومة هذه العشائر لوجود جيش قوي ومتطور للحكومة المركزية، لأن تشكيل جيش قائم على مركزية القرار، يقلل - وبشكل طبيعي - من شأن العشائر ودورها، حتى لو كانت الحكومة تستخدم العشائر في مناطق تواجدها. ولذلك كان أمراء القبائل يعارضون دائماً تشكيل جيش وطني في البلاد. وكان أحد أسباب هزيمة عباس ميرزا في الحروب بين إيران وروسيا، يعود إلى عدم الانسجام بين القوات العسكرية التي كان يقودها في هذه الحروب. ففي الواقع، كانت كل مجموعة من قواته تتبع لقيادة مستقلة تتمثل في أقطاب العشائر الإيرانية. فكل رئيس عشيرة كان يعمل وفقاً لمصلحة عشيرته وليس وفق المصلحة العامة أو الوطنية. وعليه، لم يكن عباس ميرزا قادراً على أن يفرض قيادة واحدة وأهدافاً معينة على كل القوات العشائرية.

الأهمية الأخرى التي تنطوي عليها الخصوصية الثانية، تتمثل في عدم اعتبار العشائر مجموعات تعمل في إطار أهداف اقتصادية ومعيشية فحسب، بل يجب اعتبارها وحدات سياسية لها حس عسكري وأمني، وتدافع عن قيمها الاجتماعية والثقافية المحددة. وقد أدى امتلاك قوى عسكرية، إلى مشاركة واضحة للعشائر في الساحة السياسية الإيرانية. فمن أجل دراسة النظام السياسي الإيراني، ينبغي دراسة طريقة تنظيم العشائر الإيرانية وأساليب معيشتها. فعندما كانت عشيرة ما تمسك بزمام السلطة في البلاد، فإنها تفرض تعميم قيمها وأساليبها المحلية على الثقافة العامة. ولم يكن ذلك يتم من خلال تشريع القوانين أو من منطلق الإجماع عليها، بل كان يُفرض من طريق العنف والإرهاب. على أن ما عانته الثقافة السياسية الإيرانية من الحكم الفردي، وانعدام الثقة، وغياب العمل المؤسسي، وفقدان الإجماع في الرأي، والنزعة العشائرية، وعدم الانصياع للقوانين، وانعدام الأمن، وأزمة الانتماء الوطني، والنظرة الخاطئة إلى الوطن والشعب؛ كل ذلك تعود جذوره إلى البناء العشائري في هذه الدولة الكبيرة. ويعد مفهوم المواطنة في الثقافة السياسية الإيرانية مفهوماً جديداً تم تبنيه بشكل منقوص، ولم يمض عليه أكثر من نصف قرن.

الثقافة القتالية هي الثقافة الأساسية في النظام العشائري. ففي النظام السياسي الحديث، يسعى كل حزب إلى استقطاب أعضاء جدد، وينظم برامجه في الوقت المناسب، ويعمل لتنويع مصادره المالية، ويتزوّد بالمعلومات المتوافرة حول التحولات والتطورات الجديدة. ويعمل على إعداد القادة الأقوياء كي يتمكن - من خلال ذلك - من أن يطرح نفسه على الساحة السياسية. أما النظام العشائري، فإنه يعتمد أساساً على زيادة المداخيل العامة، وتحقيق اتصالات مناسبة مع الدولة المركزية، وإعداد القوات المهاجمة. وعندما تتسابق العشرات من القبائل في ما بينها من أجل القضاء على العشائر المنافسة لها، وعدم الانصياع للحكومات المركزية، في مجال حفظ الأمن؛ عندئذ تسود أجواء عدم الثقة والفوضى، وإلغاء الآخر، والطمع، والقمع. وقد أدى استمرار مثل هذا النمط من القبائل لقرون طويلة في البلاد، إلى سيادة ثقافة انعدام الثقة السياسية بشكل عام، والنزعة الفردية، والديكتاتورية السياسية، والإحساس بالقلق من الانفتاح السياسي.

تمثلت الخصوصية الثالثة في الثقافة السياسية والنظام الاجتماعي العشائري في البقاء، وتثبيت السلطة العشائرية عبر شن الهجمات وعمليات النهب. ويقول أحد الباحثين في هذا الصدد «إن ثقافة النهب لها أهميتها، خاصة في ظروف العسر المادي. إذ يحتل الناهب موقعاً يحظى بالفخر والتقدير والمنزلة الاجتماعية المرموقة. فالشاب الذي مارس العديد من عمليات النهب من العشائر الأخرى يكون مرفوع الرأس بين أبناء العشيرة، ويشبه إحساسه إحساس ذلك الشاب المدني الخريج من الجامعة عندما يتوجه ليخطب الفتاة التي ينوي الزواج منها»(١٠). فالنهب من الناحية السلوكية والنفسية يرتبط بالعدو المستهدف، وبقوة العلاقة بين أعضاء المجموعة أنفسهم، أو بينهم وبين من هو من خارج المجموعة. وعندما تكون العلاقة داخل المجموعة متماسكة، مقارنة بالعلاقات مع من هم من خارج المجموعة، وعندما يتم التأكيد على أن العناصر من خارج المجموعة هم غرباء، إذذاك يكون الواقع مهيأ لظهور عملية النهب، علماً أن عمليات النهب توجد نوعاً من الذعر لدى المجموعة المستهدفة.

لم يكن اعتماد التفاوض، والاستدلال المنطقي، والمطالبة بالحقوق ومواصلة الحوار، أسلوباً لحل الخلافات بين المجموعات، بل كان يتم الاعتماد على الابتزاز، وجباية الضرائب بالقوة، وسلب أموال وأملاك الطرف المنافس كأساس لفض الخلافات. وكانت العشيرة المنهوبة، والمتعرضة للقمع، تركن لفترة زمنية، إلا أنها تقوم بإعادة تنظيم نفسها وإعادة بناء قوتها العسكرية الجديدة للاقتصاص من العشيرة التي نهبتها. ولم يقتصر دور عمليات النهب على إثارة حال العداء بين العشائر فحسب، بل مهد أيضاً لبروز الأحقاد في ما بينها. وقد اعتبر ذلك من العناصر المهمة للسلوك والتعامل في الثقافة السياسية الإيرانية. هذا وتسهم عمليات النهب عادة في تعزيز القوة السياسية والاقتصادية للعشيرة. وكانت عادة النهب لا تعتبر

فحسب طريقة سريعة وموثوقة لبقاء العشيرة، بل وإنها تشكل أسلوباً للقمع الدائم لقهر العدو وإلغاء المنافسين الفعليين. ويمكن اعتبار النتائج المتمخضة عن عادة النهب جديرة بالاهتمام، لأن بعض العشائر تُغير حتى على جيرانها من أجل النهب، وتعتبرهم غرباء عنها، لأن السلب والنهب في عرفها جائز بحق شخص أو مجموعة أو عشيرة لا ترتبط بها بصلة، وبذلك يتم القضاء على طموح وتخطيط العشيرة المنهوبة. فكان يتم تبرير عادة النهب ـ في العرف العشائري ـ على أساس قاعدة مفادها «إذا كنا لا نشن هجومنا الوقائي على المجموعة المنافسة من العشائر، فإننا سنتعرض لهجومهم. لذا من الأفضل أن نبادر إلى شن الهجوم وإلغاء المنافس، ليستتب الأمن وتزداد قوة العشيرة التي ننتمي إليها». وبذلك يمكن ملاحظة هذه الخصوصية في العادات العشائرية في الحقب السياسية المختلفة للتاريخ الإيراني، على شكل مبدأ ثابت في ضمان الأمن للحكومات المركزية التي حكمت إيران. ويقول بولاك، وهو طبيب ناصر الدين شاه، في مذكراته حول عادة النهب والسرقة «إن المشكلة الرئيسية كانت تحدث عندما يتعلق الأمر بنفقات المستشفى وميزانيتها. ولم يكن ذلك بسبب قلة هذه الأموال، بل كنا قلقين بشأن كيفية الإنفاق الصحيح لهذه الأموال. وقد جرت العادة آنذاك أن يتبنى الأطباء العسكريون في ثكنات الجيش نفقات المرضى والأدوية، ولكنهم لم يهتموا حتى بفحص المرضى، ولم يقدموا الرعاية الصحية للمرضى الراقدين في المستشفى، وهم يعلمون بتفاقم حالهم الصحية، ويهملون المرضى الفقراء، وبذلك يسوقوهم نحو الموت. ولم يقدم هؤلاء الأطباء حتى أبسط الأدوية العلاجية للمرضى، كما لم يرحبوا ببناء المستشفى الجديد، لأنه يشكل خطراً على مواردهم، فكانوا يتقاسمون الأموال الحكومية ـ المخصصة للمرضى ـ مع الضباط. وكان تلاميذي الذين طلبت منهم الإشراف على الشؤون المالية يقومون بنهب هذه الأموال. أما الطهاة والممرضات فكانوا ينهبون المؤن الغذائية والألبسة الداخلية والوسائل والأدوية التي يحتاجها المرضى في المستشفى»(١١).

ويشير ارنولد ويلسون في دراسة قدمها حول البختياريين إلى الطباع الحادة والرعناء والحربية وعادة النهب والحرب والعراك السائدة بين أبناء هذه العشيرة، فيقول «إن العادات العشائرية الموجودة بين البختياريين هي حصيلة البيئة التي يعيش فيها هؤلاء. إن البيئة وهيكليتها قاما بتوعية الفرد وإعداده على انتهاج هذا السلوك الخاص، وكشرط لمثل هذه المعيشة»(١٢). ففي مثل هذه الظروف يقوم هؤلاء بممارسات النهب لبقائهم ولتحقيق أمنهم، ومن ثم يواصلون أعمال النهب لتوسيع رقعة نفوذهم. وكانت صداماتهم مع الحكومات المركزية أو مع القبائل والعشائر الأخرى دموية دائماً. فعلى سبيل المثال، كان المقاتلون الخيالة للعشيرة يشنون في بداية عهد محمد علي شاه حملاتهم على الأرياف، ويقومون بأعمال القتل والنهب والدمار. وكانت هذه الأوضاع سائدة في كل مناطق أذربيجان وكرمانشاه وكرمان

وبروجرد. وكان بعض عمليات النهب التي تحدث بين العشائر يتم بتنسيق مع الحكومة المركزية لفرض هيمنتها على القاطنين في الأرياف، وعلى كثير من الفلاحين وأصحاب الأراضي الواسعة. وهناك أسباب عدة لشن هجمات العشائر على الأرياف. ذلك أنها كانت تثير الاضطراب، الأمر الذي كان يتماشى مع السياسة التي تنتهجها الدولة والبلاط. وكان نهب الأرياف يشكل جانباً من الحياة الاقتصادية للعشائر. كما كانت هجمات العشائر على الأرياف تساهم في إخضاع الريف الإيراني للحكومة المركزية.

إننا ندرك مدى تأثير ردود فعل العشائر عندما نأخذ في الاعتبار مجموعة العوامل الاجتماعية التي كانت تقرر مصير الأرياف. فالدولة والحكومة المحلية كانتا عاجزتين عن قمع حركة الفلاحين في كل أرجاء البلاد. وكان عدد قليل من الإقطاعيين في حينه لديه قوات مسلحة لاستخدامها عند الحاجة لقمع الفلاحين في أوقات الأزمات. ففي مثل هذه الظروف يأتي دور العشائر لحسم الموقف وبالأساليب القمعية التي تعجز الدولة المركزية عن ممارستها(١٣). لهذا ترتبط عادات النهب والعدوان على الأرياف والمناطق الأخرى ارتباطاً مباشراً بالهيكلية السياسية الإيرانية، وبغياب النظام الموحد، الذي تحل فيه الأسس المدنية محل القيم العشائرية. وهناك من يقول إن إيران دفعت ثمناً باهظاً نتيجة عدم تحولها إلى بلد وشعب متحضر. إذ إن عدم وجود الهرم السياسي الذي يستطيع بسط سلطته وقوانينه في البلاد، وكذلك وجود نزعة الانفصال عن الحكومة المركزية، قد ساهما - على أقل تقدير - في تأخير عملية بلورة إجماع الرأي الشعبي حول المفاهيم الواسعة على الصعيد الوطني. واستخدمت الحكومات المركزية أساليب معظمها ذات نزعة فردية واستبدادية في التعامل مع أبناء الشعب، والتي لا تتلاءم مع النهج القانوني والمؤسساتي وقواعد التقدم.

لقد هيمنت الثقافة العشائرية المتمثلة في العادات والتقاليد العشائرية على الأراضي الإيرانية لقرون عدة، وتركت تأثيرها في الحكومات المركزية في إيران. وتحولت الثقافة السياسية المحلية والعشائرية التي تواصلت لعهود طويلة إلى ثقافة سياسية عمت كل الأراضي الإيرانية. وسنقدم توضيحاً لهذا النمط من الثقافة السياسية، ثم سنتحدث حول بلورة هذه الثقافة وكيفية تحولها إلى واقع فعلي، وسنبحث التغير والتحول الطارئين عليها في العهد القاجاري.

يعتبر كابرل آلموند أن الثقافة السياسية هي ميول خاصة نحو السلوك السياسي(١٤). ويرى آلموند أن الثقافة السياسية لديها استقلالها الخاص وترتبط بالثقافة العامة. فالثقافة السياسية لا تمثل النظام السياسي، بل تكون أشمل من النظام السياسي. وتنطوي الثقافة السياسية على مرتبة أعلى من تحولات النظام السياسي، وتكون ديمومتها أكثر وأطول. ويرى لوسين باي أن الثقافة السياسية تمثل العلاقة بين الثقافة وعلم النفس الفردي وبين

الثقافة وعلم النفس الجماعي، ولها ارتباط بالعلوم السياسية[١٥] ويعتقد تلكوت بارسونز أن الثقافة تنتقل من جيل إلى جيل آخر، وأنها تتبلور من خلال التعلم والمجتمع[١٦].

إن الأمر الذي يمكن استخلاصه من هذه التعاريف، هو ديمومة الثقافة السياسية لفترات طويلة، وأنها لا تشبه الاقتصاد الذي يمكن أن يتحول بسرعة. ولذلك يعتبر بحث مصادر التغير والتحول في الثقافة السياسية بحثاً مهماً. فما هي التحولات التي طرأت على الثقافة السياسية نتيجة العوامل الداخلية؟ وما هي التأثيرات الخارجية في تحول هذه الثقافة؟

لو أردنا أن نربط هذه التساؤلات بتاريخ الثقافة السياسية الإيرانية، نستطيع أن نجيب بأن الثقافة السياسية الإيرانية استطاعت أن تحافظ على ديمومتها، على الرغم من تعرضها للضغوط الداخلية. فالثقافة الإيرانية عموماً هي عكس الثقافة اليابانية، لأن الثقافة السائدة في الشرق الأقصى بشكل عام تتألف من الأنسجة الضعيفة خارجياً. أما الإيرانيون، وعندما واجهوا ـ في العهد القاجاري ـ الثقافة الغربية، فقد رفضوا تقبل حتى بعض مزاياها المنطقية، نظراً لبنائهم الداخلي ورغبتهم الخاصة في الحفاظ على الوضع السائد. ويقول سيدني وربا «إن الثقافة السياسية تعني تلك الرغبة التي يبديها شعب نحو السياسة، ونحو البلاد ونحو المواطنين ونوعية الخدمات الحكومية، وطريقة اتخاذ القرارات»[١٧].

العهد القاجاري كنموذج

بعد زوال الصفويين وافول نجمهم في ايران، إستطاع القاجاريون، باعتبارهم القوة العشائرية الوحيدة المتبقية على الساحة آنذاك، امتلاك القوة اللازمة للحلول محل الصفويين للإمساك بزمام السلطة في البلاد. وقد وجد القاجاريون الساحة الايرانية جاهزة لتوسيع نفوذهم، وبسط سيطرتهم، وذلك إثر موت كريم خان زند، وضمور السلطة السياسية للعائلة الزندية في ايران. وقد إستطاع آقا محمد خان، نجل محمد حسن خان قاجار، الذي قُتل والده على يد السلطة الزندية، أن يحقق الاتحاد بين قبائل القاجار، وضم العشائر الايرانية الاخرى الى صفوف هذه العشيرة. كما أفلح آقا محمد خان القاجاري في بسط سلطة الدولة القاجارية على مجمل الأراضي الايرانية. وهنا يمكن أن نشير الى أن مجيئ القاجار الى الحكم شكل نوعاً من التغيير في التركيبة العشائرية الحاكمة في البلاد. إذ مهدت قبيلة الزند، إثر ضمور قوتها، وإنحسار دورها السياسي والاجتماعي، السبيل لانتقال السلطة في ايران الى عشيرة أخرى من العشائر الايرانية[١]. وكما أشرنا، فإن إنتقال السلطة لم يتم ضمن إتفاق أو تفاوض أو على أساس قانوني أو دستوري، وإنما من طريق القتل وإرتكاب المجازر، وممارسة القمع، وإثارة الذعر في النفوس. فقد إستطاع آقا محمد خان القاجاري بناء صرح الدولة القاجارية من خلال عمليات النهب، وإنزال الكوارث الانسانية الرهيبة بحق العشائر الأخرى. وقد تزامن ذلك مع

أحداث الثورة الفرنسية. ويقول باحث في هذا الخصوص: «إن الدماء التي سفكها آقا محمد خان القاجاري، من الناس الأبرياء، والمقربين من لطف علي خان زند نجل كريم خان. ومن أقاربه، وهتك حرمات نساء هذه العشيرة، لم يطفئ نار حقده وضغينته حيال كريم خان زند. بسبب قتله لوالده. بل أمر باخراج عظام كريم خان زند من قبره ودفنها في مدخل قصره بطهران لكي يدوسها بأقدامه يومياً ليشفي غليله. كما كان سلوك وتعامل آقا محمد خان مع أشقائه قاسياً جداً، إذ هرب ثلاثة منهم لاتقاء شره. أما مصطفى قليخان، وجعفر قليخان اللذين كانا من الموالين له، وقاما بإنقاذه من أسر رضا قليخان، فقد تعرضا هما أيضاً لسخطه وغضبه، فأمر بسمل عيني مصطفى قليخان، وقتل جعفر قليخان غدراً... ثم إتجه آقا محمد خان ليعاقب التركمان في أستر آباد، فسبى نساءهم، وروّع أطفالهم، ومارس أشد أنواع التعذيب والعقوبات بحق شاهرخ، والد نادر ميرزا في أفغانستان، حتى أنه أمر بلف العجين حول رأس شاهرخ، وصب الرصاص المذاب على رأسه، وبهذه الطريقة من الارهاب تم تقديم كل المجوهرات التي كانت بحوزة هذه العائلة منذ عهد نادر شاه. الى آقا محمد خان. وقد إستطاع آقا محمد خان أثناء حياته إخضاع كل المقاطعات والمدن الايرانية لحكومة مركزية واحدة. إلا أنه لم يفلح في القيام بأي إصلاحات إدارية أو عسكرية»[٢].

بعد آقا محمد خان القاجاري، إعتلى فتح علي شاه القاجاري سدة الحكم في البلاد. وكان آقا محمد خان قد أشار مراراً «إلى أنه سفك هذه الدماء ليتمكن فتح علي شاه من إدارة الحكم بسهولة». لم يكتف آقا محمد خان القاجاري، لبسط نفوذ القاجاريين وتثبيته، باستخدام الأساليب الوحشية السابقة فحسب، وإنما قام بارتكاب المذابح والمجازر الشنيعة، ليضع حجر الأساس لنهج جديد قائم على العنف وارتكاب المذابح والمجازر الجماعية. أما في عهد فتح علي شاه، فقد تراجعت حدة العنف نسبياً، لأن الاوضاع الأمنية كانت مستقرة نسبياً. وقد خيم النظام القاجاري. بشبحه المخيف والمثير للذعر. على كل أرجاء البلاد. إلا أن الشاه الجديد كان يضطر في بعض الاحيان الى إرسال ولده عباس ميرزا الى بعض مناطق البلاد، لقمع المتمردين الخارجين على النظام القاجاري.

في هذه الأثناء بدأت الحروب بين ايران وروسيا، وبين ايران والعثمانيين. وقد أدى الضعف السياسي الايراني - في مواجهة التحديات الجديدة الاقليمية والدولية - الى التأثير سلباً في قدرة الحكومة المركزية الايرانية على إدارة شؤون البلاد. كما أدى التنافس بين فرنسا وبريطانيا في الشرق الى تعرض ايران. بسبب موقعها الاستراتيجي الخاص. للضغوط الخارجية. وقد أدت التنازلات، التي قدمتها ايران، الى إضعافها تدريجاً. على أن الضعف الداخلي، إضافة الى الضغوط الخارجية في هذه المرحلة، أدى الى إضعاف الحكومة المركزية، وانكفائها نحو الداخل، والى إضعاف الشعب وتراجع معنوياته. وقد أدت الازمات

المتعددة، وعدم كفاية السلطة الحاكمة، الى إستمرار الثقافة العشائرية بتأثيرها السلبي في سلوك النظام الحاكم. ولكن بقي النظام دون تغيير، على الرغم من هبوب عواصف التغيير عليه من الخارج.

في عهد فتح علي شاه، وعلى الرغم من تراجع حالات التمرد فيه نسبياً، تواصلت سياسة القضاء على المناهضين للسلطة الملكية. وإتسعت النزعة الاستبدادية الفردية، وأساليب التملق، وعنف الحكومة المركزية بحق المقاطعات الايرانية. وقدمت هذه الحقبة مثالاً ونمطاً سلوكياً لحكم القاجار في الحقب التي تلتها. وقد أدى الإفراط في النفقات على الشؤون الملكية الى عجز كبير في الموازنة، ما أجبر الحكومة على تقبل الرشاوى، كهدايا وتبرعات ومساهمات وغير ذلك. وأخذت هذه الحالات تتفشى في الجهاز الحكومي بشكل واسع(٣).

كان الملك فتح علي شاه ضعيف الارادة، ولا يدرك حقائق الامور والواقع الذي يعيش فيه، وكان غير قادر على إستيعاب الأحداث الجديدة المعقدة والتي كانت تدور من حوله. وعلى غرار التقاليد المحلية التي كانت سائدة في حينه بوجوب تقديم الهدايا الى الخان «أمير العشيرة» أو الى المختار، كان الشاه هو الآخر ينحو هذا المنحى، بتقبله الذهب والهدايا والرشاوى من الاجانب الذين يهدفون من وراء ذلك الى تحقيق أهدافهم السياسية. وكان للشاه القاجاري دور أساسي في الهزائم المتلاحقة التي منيت بها ايران أمام روسيا، وذلك بسبب عدم إهتمامه بما يحدث على الساحة السياسية، وخوفه، وعدم كفايته في ادارة شؤون البلاد. على أن النقطة الأساسية التي أدت الى إضمحلال الثقافة السياسية في العهد القاجاري، كانت الضغوط السياسية للقوى الاجنبية التي مارستها على الساحة السياسية الايرانية. فإذا ما كانت الثقافة العشائرية، والتقاليد العشائرية، السائدتين في ايران لقرون طويلة، أدت الى بقاء النهج السياسي كما هو، وكذلك الى القضاء على الأصوات المعارضة، فإن الضغوط الخارجية والنفوذ الأجنبي كانا السبب الرئيس في تثبيت النظام السياسي بشكل أعمق. كذلك، كانت المصالح الأجنبية تدفع نحو إحداث التغيير والتكامل في المؤسسة السياسية للنظام الايراني وثقافته الاجتماعية. على أن فهم مسار التحولات داخل المجتمعات يستدعي الاهتمام بمصادر هذا التحول وآليته. إذ إن أية فئة داخلية منسجمة، ومن خلال الحصول على الاجماع في الرأي، أو من خلال التحالف مع جهة أجنبية، يمكنها أن توجد تحولاً جاداً في مؤسسة النظام الداخلية، بما أن الجهاز الحكومي، وحاشية الملك كانوا بعيدين عن التحولات العالمية، ولم تصلهم بعد أخبار الثورة الصناعية في العالم الغربي. وعليه، كان الغرب ما زال ظاهرة مجهولة لديهم. فالنظام الوطني والمحلي متجذر وله تاريخ طويل، ويعتمد على ثقافة التقاليد المحلية، بحيث إن ساسة البلد كانوا غير مبالين بالتحولات المتلاحقة التي تحدث في الخارج. وكانت الثقافة السياسية المحلية للسلطة تقوم على إدارة الحكم. ولم يكن أحد من هؤلاء

المحلية، بحيث إن ساسة البلد كانوا غير مبالين بالتحولات المتلاحقة التي تحدث في الخارج. وكانت الثقافة السياسية المحلية للسلطة تقوم على إدارة الحكم. ولم يكن أحد من هؤلاء الساسة يفكر في إيجاد تحول في هذا النظام، الذي يستند إلى الفردية، فيما كانت الثقافة السياسية قائمة على البيروقراطية، وعدم الثقة بالآخر، ولاجود لفهم إجتماعي داخلي يتأثر بالتحولات الخارجية لكي يمهد الطريق أمام إحداث تغيير.

لقد خلفت الحروب بين ايران وروسيا، والتوقيع على معاهدتي كلستان، وتركمانجاي، موجة من السخط، واليأس، والتشاؤم، وانعدام الثقة بالسلطة الحاكمة في ايران. وقد دفعت الهزيمة الثانية عدداً من رجال الفكر والسياسة الايرانيين الى التأمل، وإعادة النظر في تقييمهم الخاطئ. وانتبه هؤلاء الى التحولات المتسارعة في العالم نحو إمتلاك وتطوير وسائل القوة، وتطور النظام السياسي والأسس الفكرية للسلطة السياسية. ولكن هذا الفهم ظلّ محدوداً، وظلت الحيرة مهيمنة على الاكثرية. وحال الاختلاف في الآراء دون تحقيق التحول الفكري والمؤسساتي في البلاد[٤].

ما دامت الثقافة السياسية العشائرية الايرانية، والمؤسسة السياسية للبلاد، تتأثر بالقضايا الداخلية والاقليمية، وما دامت العوامل المؤثرة في الثقافة وسياسة الانتقال الثقافي للقبائل والعشائر تبدو طبيعية، فان الجميع يقبل ضرورة إستخدام العنف العشائري في كل مرحلة من مراحل إنتقال السلطة من عشيرة الى عشيرة أخرى. ولكن عندما أصبحت العوامل المؤثرة في الثقافة والسياسة الايرانيتين تشمل المتغيرات الخارجية، هنا بدأ ناقوس الخطر يدق في جسد النظام، لأن الشاه لايستطيع الصمود بمفرده أمام النظام الاجتماعي والسياسي والثقافي الغربي المتقدم. فالأنظمة الغربية كانت تتنافس في ما بينها عبر تطوير وتنمية وتوسيع مؤسساتها والعمل على نشرها. أما المواطن الشرقي، فإنه لايستطيع، بثقافته وسياسته الاستبدادية وعدم الاستقرار، أن يوجد ذلك البناء الذي يستطيع أن يقف في وجه الهجمة الغربية. وعليه، لم تكن الثقافة السياسية العشائرية تستطيع أن تستمر في إدارتها مع وصول الثقافة والاساليب الغربية الى مسرح الحياة الشرقية.

وفر الساسة في ايران الأمن لحكمهم طيلة قرون عدة، من خلال الأساليب البيروقراطية، ومنح المناصب، والرشاوى، ومنطق القوة والعنف. لكن هذه الثقافة فقدت فاعليتها في عصر العقلانية. فاحترام مفاهيم المواطنة، والفرد كمواطن، وحرية الاعتقاد لكل فرد، وإجماع الرأي العام، والمؤسسات الاجتماعية والانتاجية والحكومة القانونية، وسيادة الدستور، والعمل المؤسساتي؛ هذه المفاهيم بحاجة الى بناء مقرون بالإستقرار السياسي، والثقافة المنفتحة، التي لم نشاهدها في التاريخ الإيراني. على أن غياب الإجماع الوطني في طريقة التعامل مع الدول الخارجية، يعتبر من العوامل المهمة التي ساهمت في تأخير التنمية في إيران.

الأزمة الأمنية، وأزمة الاجماع في الرأي، وفقدان الثقة وعدم وجود النظام السياسي

المستقر، وقلق المواطن على مستقبله؛ كلها قضايا يمكن ملاحظتها في عملية انتقال السلطة من فتح علي شاه الى محمد شاه القاجاري.

«.. وقد إعتلى ولي العهد محمد شاه العرش بعد وفاة فتح علي شاه. وقد توجه الشاه من آذربيجان الى طهران بمساعدة من الميرزا ابو القاسم قائم مقام ثاني، وجهود السفيرين البريطاني والروسي بطهران. وقبل وصول الشاه الى طهران، كان بعض أعمامه، أمثال فرمانفرما وظل السلطان وشجاع السلطنة من المطالبين بهذا المنصب. ولكن عندما شاهد هؤلاء مجيئ الشاه الى طهران مع جيش يقوده ليندسي البريطاني، إضطروا الى إعلان الطاعة والتسليم له الواحد تلو الآخر»[٥].

إن الثقافة الملكية تتشابه في كثير من خصائصها ومجالاتها مع الثقافة العشائرية. فعندما يتم انتخاب الخان أو المختار، فانه يحظى بكثير من المزايا، ويكون من واجب الجميع اظهار ولاءهم وتسليم أمرهم الى رئيس العشيرة. كذلك، فإن الثقافة الملكية هي الاخرى تسود فيها ثقافة الطاعة والتبعية المطلقة، والولاء والتقرب.

إن الثقافة العشائرية والثقافة الملكية تعطلان الاتجاه العقلاني، لأن نمو العقلانية، ونمو الثقافة الاستدلالية يستلزمان إزالة النظام الأرستقراطي غير العقلاني، كي تتاح الفرصة للفرد للاعتماد على مهاراته وقدراته وأفكاره الذاتية. فالثقافة العشائرية توجه ضغوطها على الفرد ليطابق نفسه مع الواقع السائد فيها، كما تعمل على قمع الفكر الفردي ومواهبه وإستنتاجاته الشخصية. وفي مثل هذه الاجواء لايجد الفرد أمامه الفرصة لتنمية طاقاته ومواهبه. كما يفقد العمل الجماعي موضوعيته، ولن تزدهر الثقافة السياسية العقلانية. وهكذا، تتطابق الثقافة السياسية العشائرية مع الثقافة السياسية الملكية الى حد كبير. على أن النتيجة المهمة جداً التي يمكن إستخلاصها من هذه الدراسة، هي ضرورة عدم الاكتفاء بالتحول الفكري لاحداث التغيير في الافراد وفي المجتمع فحسب، بل إن هذا التغيير يحتاج إلى تحول في سلوك المؤسسة الثقافية والسياسية، ليكيف الفرد نفسه تأسيساً عليها.

أقدم محمد شاه على إقالة وزيره الاول ميرزا أبو القاسم قائم مقام من منصبه -وهو الذي بذل جهوداً كبيرة لتحسين إدارة الدولة- وعيّن محله ميرزا آقاسي. فقد أدرك قائم مقام أخطاء الماضي، وكان مطلعاً على التحولات التي يشهدها العالم آنذاك، فحاول جعل النظام الإيراني يتبنى المسار الدستوري، وإيجاد تحول في ثقافة البلاط. إلا أنه نسي أن المرض الذي كان يعاني منه هيكل النظام لايمكن معالجته باصلاحات ظاهرية.

أما ميرزا آقاسي، فقد كان ضعيف الشخصية، ومتملقاً، ويتكيف تماماً مع الثقافة السياسية لذلك النظام الملكي، وكان ذا طاعة عمياء. ففي النظام السياسي القاجاري، كما في

قبله من السلالات التي حكمت ايران، كان الشاه يشكل المركز الاساسي والمحور الرئيس لاتخاذ القرار، وكانت مجمل الصلاحيات والمسؤوليات تقع على عاتقه. وكان الناس عبيداً له، ويُعتبر ولياً لنعمة الجميع والمسلط على رقابهم. فالشاه يعني الدستور أو فوق الدستور، وهو يعني الملاك والمعيار، ورأيه هو الصائب في تحديد الجيد من السيئ، والصحيح من الخطأ. فكل فرد يتحين من خلال اجواء عمله ومسؤولياته الفرص لاثبات وجوده وابراز قوته وأنانيته. فالشاه هو الذي يقوم بسن القوانين وتنفيذها ويصدر الأحكام، فيما يتمتع رئيس العشيرة بامتيازات خاصة، ويمتلك أفضل الأراضي، والجميع يؤيده في ما توصل اليه من إتفاق مع الدولة. ومن أجل توضيح تقبل الشعب لهذه الثقافة، تمكن الإشارة الى العهود الطويلة للتقاليد الملكية في ايران، والتي هي حصيلة الصراعات والمنافسات والاحقاد بين العشائر من أجل الوصول الى السلطة.

تختلف الثقافة العشائرية مع الثقافة الملكية في القياس بينهما فقط. فكما كان كبار الملاكين في ثقافتهم المحلية لا يألون جهداً في قمع الفلاحين لاخماد دعواتهم الى العدالة، وكانوا يتسابقون في ما بينهم في إهدار حقوق الفلاحين، كان العاملون في السلطة السياسية أيضاً يمارسون مثل هذا الضغط، ولا يكفون عن استخدام مختلف الدسائس والحيل لاضعاف زملائهم. فمن الخصائص البارزة في الثقافة الإيرانية، وخصوصاً الثقافة السياسية، هي منع تقدم الآخر أو إضعاف الآخرين، أو منع الآخرين من الإرتقاء. فلا الأفكار الجديدة، ولا التمتع بالسجايا والأخلاق الدينية استطاعت إضعاف هذه الصفة.

لعلنا لانستطيع أن نوجه اللوم الى الأنظمة التي حكمت ايران قبل العهد القاجاري واتهامها بعدم مقدرتها على ايجاد التحول المنشود في البلاد، وذلك بسبب عدم وجود الثقافة التنافسية في تلك العهود. ولكن العهد القاجاري شهد دخول رؤى ووجهات نظر جديدة في المجالات السياسية والاجتماعية والادارية، فكان بمقدور المسؤولين في هذا العهد القيام بتحرك لبناء المؤسسات التقليدية الايرانية في المجالات المذكورة. وتجسد اليابان نموذجاً بارزاً في هذا الجانب، حيث ساهم عنصران في التحول في تلك البلاد.

- وجود رؤية واضحة عند النخبة اليابانية من أصحاب السلطة والثروة للاوضاع السائدة في العالم؛

- تدني الكلفة المعيشية، والظروف الجغرافية الصعبة، وزيادة النسبة السكانية في تلك البلاد.

إيران تمتعت هي الأخرى بكثير من الإمكانات والطاقات، ولديها كثير من المصادر الطبيعية. ولكن النخبة فيها كانوا متفرقين، وكانت تتجاذبهم مجموعة من الرؤى ووجهات

النظر. ففي عهد ناصر الدين شاه، أصبحت الثقافة السياسية في ايران اكثر سوءاً، وابتعدت أكثر فأكثر عن الاتجاه العقلاني. وعندما توفي محمد شاه، لم يكن سن ولي عهده ناصر الدين شاه أكثر من ١٦ عاماً.

إن عدم كفاية محمد شاه وميرزا آقاسي وعجزهما عن إقامة مشاريع حكومية جديدة، أديا إلى إشاعة التوتر، والضعف الثقافي. وتزامناً مع موت محمد شاه، شهدت كل من بروجرد وخراسان وكرمان وشيراز حركات تمرد عدة. وكانت والدة ناصر الدين شاه قد تولت زمام السلطة، وهي تترقب قدوم نجلها من آذربيجان الى طهران. وقد ساهم صغر سن الشاه، وأطماع المقربين في البلاط، والافتقار الى أدنى مراتب العقلانية في المجالات الاجتماعية والسياسية بين رجال الدولة، والتي من شأنها أن تساعد في اصلاح شؤون البلاد؛ هذه العوامل مهدت الطريق لانهيار الأوضاع في عهد ناصر الدين شاه.

إن الفارق بين الثقافة التقليدية والثقافة الحديثة يتمثل في اعتماد الفردية في الثقافة التقليدية، في حين أن الثقافة الحديثة تنتهج الاسلوب المؤسساتي لادارة شؤونها. ويستدعي تحول الفرد الى مؤسسة الى إنتهاج العقلانية. بعبارة اخرى ينبغي أولاً ايجاد العقلانية وإرساء الرؤية العقلانية في الاجواء الحكومية والرؤية الجماعية للشأن الحكومي، والتوصل إلى فن الإجماع في الرأي، كي يتوفر بذلك السبيل لاستخدام العقل في إتخاذ القرارات. على أن ظروف تقبل العقلانية ازدادت سوءاً في عهد ناصر الدين شاه أكثر فأكثر. وقد أدى ذلك الى تعزيز التكهنات بزوال النظام السياسي. وكانت الأنظمة السياسية في ايران بعد إجتيازها للمرحلة الاولى من العنف، لتثبيت أركانها، تفقد في المرحلة التالية مقدرتها اللازمة لتحقيق الاستقرار والتغيير والتحول النوعي في إدارة الدولة.

في عهد ناصر الدين شاه، كان أمير كبير ذا شخصية واعية ومنفتحة، ويحمل أفكاراً بعيدة عن الانانيات الفردية، وكان على إتصال بالانظمة المختلفة، وكان تفكيره يتجاوز النهج القاجاري المحافظ والمنطوي على نفسه. لكن تقاليد الثقافة السياسية التي عاصرته لم تسمح لأمير كبير بمواصلة هذه الطريق. فقد كان أمير كبير مؤسسة في رجل. لكن الأمر المؤسف أنه كان مستشاراً ورئيس وزراء في جهازٍ مريض(٦).

تنبغي هنا الاشارة الى نقطة أساسية، وهي مدى إمكانية إجراء إصلاحات اجتماعية وثقافية وسياسية من دون إصلاح الهيكلية السياسية أو الثقافة السياسية المهيمنة على المؤسسة السياسية على أقل تقدير... ولهذا فشلت الإصلاحات التي دعا إليها أمير كبير لاصلاح المؤسسة المريضة، وحلت محله في دفة الحكم عناصر غير كفوءة. فقد كانت العقلانية التي إنتهجها أمير كبير مناهظة للتقاليد القديمة، وقوضت القواعد التي كانت تنظم سلوك الشاه، ورجال الدولة المقربين، ومن هم في خدمة الشاه. وقد أدى ذلك الى تزعزع

المصالح الشخصية التي كان ينعم بها هؤلاء. إلا أن أفكار أمير كبير العقلانية في إدارة شؤون البلاد لم تترسخ لكي تتحول الى سلوك يطغى على الاجتهادات الفردية. وكان إدخال الثقافة العقلانية والمؤسساتية في الثقافة العشائرية يترك تأثيره السلبي في الثقافة التقليدية، ومصالح شيوخ العشائر والأمراء.

بدأ مفهوم العقلانية ينتشر منطلقاً من العالم الغربي، بعيداً من النظام الحكومي. وقد أجبرت الحكومة على تقبله شيئاً فشيئاً. وقد تأثر محرك العقلانية في منطقة الشرق الاقصى، خلال القرن العشرين، وخصوصاً في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، بالظروف المتغيرة في العالم في تلك الفترة. أما في الساحة الايرانية، فلم يكن هناك محرك غير المحرك الحكومي. وحتى النخبة الايرانية كانت لاتسمح بإجراء أي تحول في النظام القيمي، أو في طريقة إدارة شؤون البلاد. فبعدما تمت إزاحة أمير كبير عن المسرح السياسي، إندثرت أفكاره وأساليبه الجديدة في إدارة شؤون البلاد، حتى أن دار الفنون بقيت بلا مدير يرعى شؤونها(٧). أما الشاه الذي كان يبدي إهتماماً كبيراً بهذه المؤسسة التربوية العلمية والفنية، فقد بات يشعر بالقلق منها، وحولها الى مدرسة لاعداد وتربية موظفي الدولة والعسكريين.

كانت إحدى الخصائص المتجذرة في الثقافة العشائرية الايرانية، تتمثل في محاولة الفرد التقرب من أمير العشيرة، من خلال إبداء مشاعره واخلاصه، وتقديم الخدمات والهدايا، من مالٍ وأراضٍ وغير ذلك، ليشعر الأمير بأنه مطيع ومقرب وخادم، وأمين على أسراره، ويضحي بحقوقه الفردية، وهو في خدمة الأمير دوماً، ولايتجاسر أو يتجرأ على أمير العشيرة، فكان مثل هذا الفرد يحظى بثقة الأمير. وتبقى مكانة الفرد والمجموعة ثابتة في النظام العشائري، وليس هناك أي فرصة للتغيير. وعليه، فإن السبيل الوحيد للحصول على المكاسب في هذا النظام هو إثبات الإخلاص والولاء(٨). وتبقى مكانة كل فرد وأية مجموعة ثابتة في اطار معايير شيوخ العشائر والامراء وكتابهم وعلمائهم وخدامهم ورعاياهم ورجال دولتهم وقواتهم، فضلاً عن أنه لا يمكن أي فرد التدرج والرقي من طبقة اجتماعية إلى طبقة أخرى.

لقد حاول أمير كبير في هذا المجال حرمان عدد من الذين استغلوا أموال الدولة، بسبب تقربهم من الشاه، من هذه الامتيازات الخاصة، وارساء العمل الحكومي على أساس القوانين. ويشير إلى ذلك ما كتبته مهد عليا الى الشاه، إذ قالت في رسالة بعثت بها إليه «وقد أنزل ميرزا تقي خان (أمير كبير) أبناء الطائفة القاجارية وامراءهم إلى منزلة أقل من منزلة الكلاب».

إلى ذلك، قلص أمير كبير زيارات المعارضين لمنزل والدة الشاه. إذ أمر محمد علي ولي ميرزا نجل فتح علي شاه، بأن يلازم القسم الداخلي من هذا البيت لكي لايسمح لأحد الإجتماع بمهد عليا، وكان يسمح لهم بزيارة والدة الملك في أيام العيد فقط(٩).

إن الولاء والانصياع والانقياد لا تجعل العلاقات بين الأفراد والمنظمات والمؤسسات والمجموعات قائمة على أساس من الاستدلال المنطقي أو العملي، أو تحقيق الأهداف، بل تقام هذه العلاقات على أساس منح الامتيازات فقط. وتشكل الطاعة الاساس الرئيس في الثقافة العشائرية. وقد بلغت هذه الثقافة قمتها في العهد القاجاري، لأن القرارات كانت فردية. وفي مثل هذه الحال، كان ينبغي على أمير كبير أن يبدي مرونة لكي لايخسر دعم الشاه له في مجال تطوير الثقافة السياسية، وأن يقي نفسه من الوشاة المنافسين له لدى الشاه. ولكن الفتن والوشاية والاتهامات ضد أمير كبير بلغت حداً كبيراً، مما دفع بالشاه الى إتخاذ قرار باقالته من منصبه نهائياً للحفاظ على نفوذه وسلطته. وقد حاول أمير كبير في الرسالة التالية التي قدمها للشاه إصلاح ما أفسده الوشاة من بطانة الشاه ضده، وليؤكد إخلاصه له وليكسب ثقته مرة أخرى[٢٠] «سيدي فديت نفسي للتراب الذي تطأه أقدامكم.. إطلعت على رسالة جلالتكم الموقرة، وقد تفضل جلالتكم بلفظ متلطف، رغم كونها جسارة. ولكن إسمحوا لي أن أوضح لجلالتكم بأن خادمكم، وكنت ولازلت أتوقع من جلالتكم أن لا تغيروا - طيلة حياتكم - ضنكم تجاه عبدكم. فاذا كان عبدكم يغير موقفه تجاه شخصكم بأقاويل هذا وذاك، لما كنت أسرع للمثول بين أيدي جلالتكم، ولما كنت أسمح لنفسي أن أوضح الموقف لجلالتكم بفضل من الله ومن منطلق الاخلاص والوقوف في خدمتكم... لي الأمل - مادمت حياً - أن لا أغير موقفي في خدمتكم، واخلاصي وعبوديتي لوجود جلالتكم المفدى، ووجودكم المبارك على ما لمسته من ألطاف من شخص جلالتكم، بل سأزيد من ذلك يوماً بعد آخر. ولنا مثل هذا الأمل من الشاه بمشيئة الله. ولا أدري لماذا أوقف الوزير المفوض مجيئه، فانه أرسل «غراف» واعتذر. وقد تبين من الأقاويل التافهة زيف الكلام».

كان ناصر الدين شاه يتدخل في شؤون أمير كبير الشخصية لغرض السيطرة عليه، نتيجة الأجواء السلبية التي إفتعلها خصومه من بطانة الشاه ضده، لأن الطريقة العقلانية للاصلاحات التي بدأها أمير كبير كانت لاتنسجم مع النهج العشائري للشاه. ويقول أمير كبير «من الواضح أن الصلاحيات التي يتمتع بها خادمكم تكون بيد جلالتكم وبطوع رغبتكم، فالأمر أمركم في إقالة من ترغبون وابقاء من تشاءون. فالأمر أمر صاحب الجلالة. وبالنسبة للسيد جوهر، إنني، وكما يعلم جلالتكم المفدى، كنت لا أرغب منذ البداية أن يكون لي بيت وعائلة في هذه المدينة، وقد قررت القيام بذلك بناءً على أوامر جلالتكم والعمل في خدمتكم».

إن الثقافة العشائرية متجذرة تماماً وبقوة، وهي تحول دون أي تغيير، وتعتبره خروجاً وانتهاكاً للتقاليد السائدة. وقد جاء في نصوص الثقافة السياسية أن العقلانية تظهر في الظروف التي يتوسع فيها مجال العمل السياسي[٢١]، وأن التكيف والانسجام مع الأوضاع الجديدة، وابداء المرونة حيال الأحداث المتسارعة وإستيعابها وفهمها ينطوي على أهمية

خاصة. على أن توسيع المجال للعمل السياسي يرتبط بالفهم الجديد للقوة والشرعية. ففي النظام العشائري يكون الفرد راضياً بالموقع الذي يتم تعيينه فيه، بموجب الأوامر الصادرة بحقه، وليس من حقه رفض ذلك التعيين. فالقدرات والكفايات، التي يتمتع بها الأفراد داخل العشيرة، لاتكون شرطاً لموقعهم، بل إن المكانة والمنزلة الاجتماعية هي الأساس في هذا الجانب، ولا أهمية لاستدلال الفرد أو فهمه أو مستوى عقلانيته وثقافته، بل يكون الاساس والملاك هو الموقع الاجتماعي. وفي مثل هكذا نظام ليس هناك وجود لمن يرفع شعار «حق الاحتجاج على رئيس العشيرة من خلال منطق الاستدلال»، لأن هذا الأمر خارج مدار الفهم العشائري والتقاليد العشائرية.

يمكن تقسيم الهيكلية السياسية التي كانت قائمة في العهد القاجاري الى قسمين، الأول يتمثل في رئيس القبيلة، والامراء والعاملين في البلاط، وذوي الاملاك الملكية، والمحاسبين الماليين، والامراء الحاكمين، وكبار الأعيان، وحاملي ألقاب السلطنة والدولة، وأصدقاء الملك والامراء، والذين يشكلون عموماً المجموعة المقربة من الشاه، ويتولى هؤلاء- الذين يشكلون الفئة الأولى- عادة المناصب الحكومية في المدن الكبرى والمناصب العسكرية المهمة. أما المجموعة الثانية، فهم يشكلون الشيوخ المحليين، كالاعيان، والأثرياء والوجهاء وأصحاب المناصب المحليين والكتّاب في مناطقهم، وهم يتولون المناصب الحكومية المهمة، ويجعلونها حكراً عليهم[١٢].

إلى ذلك، كان قسم كبير من الأراضي الزراعية ملكاً للدولة. أما القسم الآخر، فقد منح لأصحاب الأراضي أنفسهم بارادة من الدولة والشاه، وكانت النتيجة المتمخضة عن ذلك هي أن الدولة كانت تستطيع في أية لحظة نقل ملكية الأراضي الزراعية اليها، أو تمنح هذه الملكية لشخص آخر. وهكذا، لم يكن يحق لأصحاب الأراضي الزراعية تملك الأراضي التي بحوزتهم، بل كانت الدولة تبقي هذه الأراضي بحوزتهم كامتياز لهم، وباستطاعتها إسترجاعها منهم متى شاءت.

كان البناء السياسي للعهد القاجاري يمثل إنعكاساً للتركيب العشائري التقليدي الذي لم تؤخذ الحقوق الفردية فيه في الاعتبار. وهو يستند إلى سلسلة المراتب الفئوية والطبقية، ويعطل النشاط والمواهب والابداع الفردي، وتسود بذلك قوة الخان أو الشاه في اصدار الأحكام.

لدى المقارنة بين النظام العشائري والقبلي والطائفي السائد في الشرق الأوسط، مع تركيبة النظام المركزي الذي كان سائداً في الصين أو في اليابان أو في أميركا اللاتينية، نجد أن النظام في الشرق الأوسط هو نفسه الذي مهد الطريق لاشاعة التخلف. أما في الشرق الأقصى، فقد منحت السلطة المركزية حرية التحرك الاجتماعي للفرد، في حين ينبغي على المواطن في

الشرق الاوسط أن يبقى تابعاً أو أن يكيف نفسه مع مناهج الدولة أو الحكومة المركزية.

لقد تميزت التحولات التي شهدتها القرون الأخيرة، عما كان سائداً في العهود الماضية، إذ كانت الآراء الفردية قديماً مضطهدة، في حين باتت الابدعات والمواهب والدوافع والاهتمامات الفردية تشكل مصدراً للانجازات الصناعية، ولتحقيق التقدم والحضارة في العالم. ففي العهد القاجاري كان الحكام يتسلمون مناصبهم في الدولة بحكم وقرار صادر من الشاه. وكانت بعض الولايات التي تحظى بأهمية خاصة، كخراسان وآذربيجان وأصفهان يتولى ولايتها أفراد من المقربين للشاه. أما الولايات الأخرى، كيزد وقزوين، والتي لم تحظ بأهمية باقي الولايات، فكان يعين ولاتها بموافقة من جانب المستشار (رئيس الوزراء)، وعناصر المحكمة. على أن الأمر المهم في هذه التعيينات هو مدى قرب الفرد المعين من الشاه. كمثال على ذلك، كان مسعود ميرزا ظل السلطان والياً - في بعض الأحيان - على نصف ايران، وفي أحيان أخرى اقتصرت ولايته على أصفهان فقط. وقدشهدت المراحل، التي تلت عهد ناصر الدين شاه، نوعاً من التحول الفكري، ولكن لم توفر هذه المرة المجالات الثقافية لبناء المؤسسات التي تحتاجها الدولة. لذا تنبغي الإشارة هنا الى ضرورة توفير المجالات الثقافية عند تشكيل المؤسسات. فإذا ما كان الاهتمام بشكل المؤسسة وبنائها، دون الاهتمام بأفكارها وثقافتها، فإن تلك المؤسسة سوف تزول. ونشير في هذا المجال إلى وصول مظفر الدين شاه إلى دفة الحكم.

يقول باحث حول مظفر الدين شاه وثورة الدستور(٦٣): «.. إن دعوة مظفر الدين شاه الى الحرية كانت قسرية، حتماً، وغير طبيعية، لأن هذا الملك المريض وغير الكفوء كان لايفهم الديموقراطية لكي يدعمها.. إن الذين تم تضليلهم بقراءة كلمة «عدل مظفر» المثبتة على بوابة مجلس الشورى النيابي الايراني، ظنوا أن مظفر الدين شاه كان ملكاً يدعو الى الدستور والى التحرر. إن هؤلاء هم الذين غطى غبار التاريخ أنظارهم، وعجزوا عن إدراك حقيقة الصفات التي كان يحملها هذا الملك. كان مظفر الدين شاه لايؤمن بثورة الدستور، ولا يؤمن بدعمها، ولو كان قادراً (كوالده ناصر الدين شاه الذي إتصف بالبطش والقساوة)، لعمل على منع ظهور ثورة الدستور في ايران، إبان الفترة القصيرة لاعتلائه العرش، والتي لم تستمر أكثر من ١١ عاماً. وكان مظفر الدين شاه لايولي أي إهتمام للدستور الايراني، بل وحتى لايولي أي شأن واحترام لملكية ايران...».

عندما تُغيب القوانين، وتغيب المؤسسات(١٤)، ويغيب مبدأ المسؤولية في النظام السياسي والاجتماعي السائد، تصبح كل مقدرات المجتمع ومصيره رهن مزاج ورغبات وتصورات فرد واحد. وقد أدى ضعف الحكم في عهد مظفر الدين شاه الى نفوذ روسيا وبريطانيا في داخل النظام السياسي الايراني، مما أدى الى ترسيخ مبدأ إدارة شؤون البلاد على أساس رغبات فرد واحد. وكان أحد الفروق المهمة بين الحكام القاجاريين، وقادة البلدان الأخرى يتمثل في

سلوك ونمط حياة ملوك ايران المغرمين باحترام القيم العشائرية فقط. في حين كان قادة بلدان العالم الأخرى، كروسيا والدولة العثمانية، واليابان - عندما كان يحكمها نظام ملكي - يحترمون القيم الوطنية والاقليمية، مقارنة بالقوى الحاكمة آنذاك. وهكذا وصلت الثقافة العشائرية الى أوج إزدهارها في ظل حكم العائلة القاجارية، وكذلك في العهدين اللذين سبقاها، وهما الحكم الزندي والافشاري؛ هؤلاء كانوا ينظرون الى ايران وحدودها ومصالحها باستخفاف. فإذا ما تم الدفاع عن حدود البلاد في العهد القاجاري، مثلاً، أو خطا أحد ما بعض الخطوات الاصلاحية في البلاد، لم يكن ذلك ضمن تصور واضح ومحدد الأهداف، وإنما حدث نتيجة إهتمام وحرص أحد رؤساء الحكومات. فالثقافة العشائرية لاتستطيع التفكير عالمياً، أو خوض غمار التنافس على الصعيد العالمي، لأن تفكيرها كان يدور مدار حفظ الأمن التقليدي المحدود.

يقول أحد الكتاب عن شخصية مظفر الدين شاه مايلي[15]. «يبدو أن أصدقاء الشاه الندماء قد تم إختيارهم من بين العناصر القذرة والدنيئة وعديمي التربية والاخلاق، ولذلك كان وضع البلاط الملكي يشبه المهزلة. فكان شخص الشاه، ورغم الجهود المبذولة لتعليمه وتربيته، لايملك أي ثقافة علمية، وكان لايحمل أية معلومات سياسية أو تاريخية وغير ذلك من الأمور التي تتطلبها الزعامة السياسية، ولم يكن يفكر في عاقبة الأمور، حتى بالنسبة لأولياء عهده الذين سيعتلون العرش بعده. ولم تتم في عهد هذا الشاه أية اصلاحات في الدوائر الحكومية وغير الحكومية، بل ازدادت الأحوال سوءاً عما كانت عليه في عهد والده. فالوزارات والمناصب كانت تمنح بالمزاد العلني، وكانت الألقاب والمراسيم تباع علناً بواسطة السماسرة الداخليين والخارجيين. ويشير القنصل الفرنسي دوغو بينو في مذكراته، الى حديثه مع ميرزا سعيد خان وزير خارجية مظفر الدين شاه. ويقول «إستفيدوا من الفعل البسيط واتخذوا الاجراءات الكفيلة لتوفيقكم على أقل تقدير». ويضيف «إن الوزير وعده بأنه سينقل ذلك للشاه»، مشيراً إلى أن وزير الخارجية لن ينقل ذلك الى الشاه «لأنه لاجدوى من ذلك. فالشاه هو أدرى من غيره بالذين يعمل معهم، وما هو تفكير الوزير وأصدقائه. فرغم هذه الأوضاع، فانه لاينوي القيام بالاصلاحات لتغيير سلوكه والحالة التي هو فيها»[16].

لقد ساهمت مجموعة من وجهات النظر في تهيئة الأجواء لثورة الدستور التي استطاعت تغيير بعض المفاهيم في الواقع الايراني. إلا أن عدم وجود العناصر المؤهلة والكفوءة والبنى الجديدة حال دون إقامة المؤسسات التي تحتضن الأفكار الدستورية أو الديموقراطية. وكان التقليد للافكار السياسية الجديدة الموجودة في العالم الغربي، - والاكتفاء بالقاء الخطب والكلمات، واعلان المواقف، وترجمة النصوص - غير كاف لأحداث تحول نحو ثقافة سياسية متطورة[17]. فقد كتب كثير من الكتّاب حول دخول الأفكار الجديدة الى ايران، وتحدث هؤلاء

عن أهمية التحولات في روسيا، والنزعة الديموقراطية والدستورية في أوروبا، والتحولات في تركيا، وحتى في اليابان، باعتبارها عوامل تطور أجنبية[١٨]. إلا أن الأمر المسلم به يشير الى تأثر البلدان الأخرى - غير الأوروبية - كروسيا وتركيا واليابان وايران، بالتحولات في أوروبا. لكن إيران لم تنجح في إحتضان هذه الأفكار واستيعاب التحولات الخارجية، وبقيت تعيش حال التناقض بين التقاليد والتطور. فبقيت الثقافة السياسية الإيرانية تحمل كثيراً من الخصائص العشائرية، كانعدام الثقة، والعنف، ومشكلة الاجماع في الرأي، وعدم إعتماد الاستدلال المنطقي والعقلاني، وعلاقات القربى والطاعة العمياء، والولاء المطلق، وذلك على الرغم من التحولات الاقتصادية والاجتماعية الملحوظة... صحيح أن غالبية الشعب الايراني قد تمدن، ولكن الهيكلية الحكومية بقيت على حالتها العشائرية، وبقيت الحكومات الديكتاتورية قائمة، فيما لم تنجح الحكومات الوطنية في إثبات وجودها. وعليه، لم يفلح الايرانيون في العهد القاجاري في إصلاح التقاليد السياسية المتوارثة، ولم يجربوا أنفسهم في المجال الدستوري والقوانين المتطورة وبناء المؤسسات.

لقد أوجد إعلان الديموقراطية (ثورة الدستور) من جانب مظفر الدين شاه، أجواءً مناسبة لتغيير الثقافة السياسية الايرانية، بما يعمم أفكار الحرية والتنمية والتقدم و التحرر ومكافحة الظلم. إلا أن موت الشاه أدى الى إعتلاء نجله محمد علي شاه العرش. وبما أن تلك الظروف لم يتم فيها بعد ترسيخ القيم التحررية والتقدمية، وبما أن الحركة الدستورية كانت تهدد الوضع السياسي والاقتصادي القائم آنذاك،بدأت المعارضة لها، وبدأ محمد علي شاه محاربة رواد الحرية. ويذكر باحث حول سلطة محمد علي شاه الملكية التي إستمرت ثلاثون شهراً، فيقول: «إن المشاكل والمصائب التي واجهها الشعب الإيراني إبان الفترة القصيرة من عهد مليكهم محمد علي شاه، بلغت من القساوة والعنف، بحيث إذا قلنا إن التاريخ الإيراني لم يألفها منذ قرن، فإننا لانبالغ في ذلك»[١٩].

عندما كان محمد علي شاه ولياً للعهد، كان يقيم في تبريز، حيث أشرف على تعليمه الروسي شابشال. وكانت التربية التي تربى عليها ولي العهد تربية خاطئة. فلو كانت هذه التربية صحيحة، لكانت الحركة الدستورية الإيرانية اتخذت مساراً آخر غير المسار الذي آلت إليه[٢٠]. فقد كانت السياسة، التي تنتهجها روسيا في تلك الأيام، تعتمد الاتساع نحو الجنوب والوصول الى المياه الدافئة في الخليج الفارسي. وقد حاول الروس الحد من نمو الحركة الاستقلالية في ايران كي يتسنى لهم في نهاية المطاف ضم ايران الى أراضيهم. وقد جاءت معارضة محمد علي شاه للحركة الدستورية بتأثير من التربية الروسية الطويلة له. وجاءت هذه المعارضة لتصب في إطار مصالح الحكومة الروسية. وكان التوغل الروسي في ايران، والذي بدأ في أواخر عهد ناصر الدين شاه، قد بلغ ذروته في تلك الأيام. فالثقافة القاجارية

المستبدة من جانب، والتربية الروسية الخاطئة من جانب آخر، حولتا محمد علي شاد الى شخصية تعتمد منطق العنف وإنتهاج الاستبداد، والتبعية للأجنبي. وتواقاً للاستحواذ على أموال الآخرين، وغير موثوق به، وسيئ الخلق، ومحباً للعنف، ومعادياً للشعب، ولا يثق بغيره، وعديم الاحساس بالأمن، ويخشى الأقوياء، وتربى متفرعناً[٢١]. وكان الروس قد لقنوا محمد علي شاه، أيام ولاية عهده، بأن الاستبداد هو السبيل الوحيد للحكم في ايران. وكان محمد علي شاه في الأيام التي كان فيها ولياً للعهد في تبريز يستقرض الأموال من أثرياء المدينة، إلا أنه كان لايرد هذه الأموال الى أصحابها. وقد إستغل الطغاة المحليون في آذربيجان أطماع ولي العهد محمد علي شاه، وقدموا له الأموال، وتقربوا اليه بهذه الوسيلة، ومارسوا أنواع الابتزاز والتعسف بحق أهالي المدينة إعتماداً على المحسوبية لولي العهد. وتشير الطريقة التي عامل بها محمد علي شاه دعاة الحرية ومعارضيه، إلى المفاهيم السائدة في الثقافة السياسية الايرانية آنذاك. فقد توجه محمد علي شاه شخصياً الى المجلس النيابي، وأقسم اليمين أمام نواب المجلس بأنه سيحافظ على الديموقراطية (المشروطة). إلا أنه لم يمض على ذلك التاريخ أسابيع، وإذ به يستدعي أعضاء مجلس الوزراء إلى القصر الملكي، وألقى القبض عليهم جميعاً، ونفى عدداً منهم، ثم قصف - بالتعاون مع لياخوف الروسي - المجلس النيابي بنيران المدفعية، وقتل بذلك عدداً من نواب المجلس. وهكذا ألحقت الهزيمة بالحركة الدستورية الأولى في ايران، وبدأ الاستبداد الصغير كما يرى المؤرخون. وقد أسفر العنف وعدم التزام محمد علي شاه بوعوده، وسلوكه غير المتوقع، عن عواقب سلبية كبيرة للنظام السياسي الإيراني. ففي الوقت الذي قبل فيه كثير من السياسيين في كل أرجاء البلاد ثقافة الانتخابات، وعمل الجميع على إرساء علاقات جديدة، أدت إتجاهات محمد علي شاه الاستبدادية ونفوذ الاجانب في السلطة، إلى ضياع الجهود التي بذ لها رواد الحرية في إرساء العقل الجماعي. وتم في نهاية المطاف حسم الخلاف بين النهجين الثقافيين المختلفين بواسطة القوة العسكرية. وقد أدى فقدان المؤسسات التربوية العامة الى إستمرار دور القوى الأجنبية وتغييب القوانين في البلاد. وتنبغي الاشارة هنا الى اليابان وتركيا اللتين لم تواجها مشكلة التدخل الاجنبي في شؤونهما، وقامتا بمواصلة عملية التغيير والتحول الداخلي واحلال النظم والاساليب الجديدة في إدارة شؤونهما. وينطوي العامل الأجنبي على أهمية بالغة في تأخير التحول النوعي في الثقافة السياسية، والنظام السياسي الايراني. ففي الواقع اضطلع التدخل الاجنبي بدور مؤثر جداً في إستمرار فترة هيمنة الثقافة العشائرية، واستخدام العنف، وإشاعة الفوضى، وإثارة الاضطرابات.

وقد أدى سلوك محمد علي شاه الى إنتشار الفوضى والتمرد في مختلف مناطق البلاد.

وقد تعرض الانسجام الداخلي والوحدة الوطنية للخطر. وكانت عجلة الثقافة العقلانية للعمل السياسي في ايران قد تحركت، فيما ساد التآزر بين القوى الوطنية والدينية نحو عقلنة السلوك الحكومي، وايجاد نظام سياسي ديموقراطي، وسيادة الدستور. ولم يكن التنسيق بين هذه القوى لعزل محمد علي وتعيين نجله أحمد شاه ـ الذي كان في الثانية عشرة من عمره ـ محله، يعكس أهمية العقلانية على المستوى السياسي العام في الداخل، بل كان يشكل نوعاً من محاربة التدخل الأجنبي في الشؤون الداخلية الإيرانية.

لقد ساهم البناء العشائري للعائلة القاجارية، فضلاً عن مصالح الحكومة الروسية، والمصالح البريطانية بعد إنتصار الشيوعية في الاتحاد السوفياتي، في إعتلاء رضا خان السلطة في إيران. وعلى الرغم من الدور الذي اضطلعت به العوامل الخارجية في هذه المعادلة، والأسباب الداخلية في تأخير العقلانية في الثقافة السياسية، نستطيع أن نشير إلى أن التدخل الأجنبي لم يتحقق إلا في الظروف الداخلية المضطربة. وفي هذا الاطار التحليلي ينبغي أن نشير الى الأسباب الأساسية لاستمرار البناء العشائري في الثقافة السياسية الايرانية،على الرغم من تغير الظروف الداخلية في البلاد. إذ لايستطيع الأجانب بناء الثقافة السياسية السائدة في البلاد. ولكن يمكن أن تؤثر أساليبهم في الأوضاع الداخلية. وكان الايرانيون الداعون للاستقلال، سواء في الصف الوطني أو في الصف الديني، يطالبون بتغيير أوضاع البلاد، خاصةً في طريقة إدارة الشؤون السياسية. إلا أن الضغوط والظروف الدولية لم تسمح بإقامة المؤسسات المطلوبة. فالثقافة السياسية العقلانية، بالمعنى المؤسساتي الحديث في بلد تقليدي كايران، تستدعي وجود استقرار سياسي. إذ إن الأمر الذي كانت تتمتع به تركيا واليابان في التقييم العام لهما، كان غير متوافر في التاريخ الايراني. فالبلدان التي تتمتع بالوحدة الوطنية، يمكن ملاحظة الانسجام القومي واللغوي والثقافي والاستقرار والثبات في بنائها السياسي، فيما كان النظام العشائري الايراني يشكل عنصراً باتجاه التفرقة بين القوى السياسية، وإثارة الأزمات الأمنية، وعاملاً يحول دون بلوغ الوحدة الثقافية والسياسية. وقد اضطلع النظام السياسي في العهد القاجاري، الذي كان قائماً على الاستبداد والثقافة العشائرية، بدور أساسي في تثبيت واستمرار الثقافة السياسية العشائرية.

شكلت الثقافة العشائرية والنظام السياسي القاجاري في الواقع وجهين لعملة واحدة، وساهم كل واحد منهما في تقوية الآخر. على أن ما يمكن ملاحظته بعد مرحلة النظام القاجاري، تمثل في التحرك باتجاه الوحدة الوطنية، والتماسك في النظام السياسي الإيراني. ولكن النظام السياسي الايراني في العهد البهلوي الأول والثاني أرسي مرة ثانية على مركزية إتخاذ القرار، والديكتاتورية العسكرية. فعلى الرغم من تراجع الدور المباشر للتركيبة

العشائرية في النظام السياسي الايراني، فإن الثقافة العشائرية بقيت راسخة في النظام البهلوي الأول والثاني بمظاهرها المتمثلة في إنعدام الثقة، وثقافة إلغاء الآخر، وضعف كفايات المتصدين في المجال السياسي، والتملص من تطبيق القوانين والأنظمة، واستخدام القوة لحل الخلافات، والتناقضات الاجتماعية والسياسية، وانتهاج اسلوب الحكم الفردي في الجانب السياسي.

(١) رضا شعباني. **مباني تاريخ اجتماعي ايران**، (فارسي)، (طهران: نشر قومس، ١٩٩٠)، ص ٦٧ و ٦٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٨ و ٦٩.

(٣) نعمة الله قاضي (شكيب). **علل سقوط حكومة رضا** .(فارسي)، (طهران: آثار، ١٩٩٣)، ص ١٥٧ و ١٥٨.

(٤) جواد صفي نژاد، **عشاير مركزي ايران**، (فارسي) (طهران: امير كبير، ١٩٨٩)، ص ٣٦، ٣٧.

(٥) جواد صفي نژاد، «ساخت سنتي در عشاير ايران»، **نامه علوم اجتماعي**، رقم ٣، المجلد الأول، شتاء ١٩٨٩، ص ٦٧.

(٦) المصدر نفسه، ص ٦٨ و ٧١.

(٧) المصدر نفسه، ص ٧٢ «عندما يكون عدد من القبائل الصغيرة تعيش جنباً إلى جنب في منطقة جغرافية واحدة، فمن الطبيعي أن تتفوق واحدة منها على الأخرى، لأسباب: إذا ما كان هذا التفوق يحظى بتأييد الحكومة المركزية، فإنه يتم إصدار بلاغ أو حكم (الأيلخانية) لأمير تلك القبيلة. إذ كان الأيلخانيون يتمتعون بقوة فائقة إلى درجة أنهم كانوا يشكلون مصدر تهديد للحكومات المركزية في بعض الأحيان. وكان يطلق في العهد القاجاري على نائب الأيلخان اسم (ايل بيك)، أي كبير العشيرة. وكان الأيل بيك من أقارب الخان، ويحظى بتأييد الحكومة، وتشمل مهماته الاهتمام بالشؤون الداخلية للعشيرة وجباية الضرائب وتجهيز وتزويد قوات العشيرة، والأعمال الإدارية للعشيرة، وتنظيم شؤون الأملاك، والاهتمام بشؤون الفروع المختلفة التابعة للعشيرة. إن عبارات ايل وخان وايلخان هي ألفاظ تركية مغولية، تم تداولها منذ العهد المغولي في ايران، وكان يطلق اسم (خيل) على الأيل، وسرخيل على اسم الخان، وما زالت هذه الأسماء متداولة في بعض المناطق الشرقية من إيران، وخاصة في خراسان الشمالية وفي ضواحي مدينة قوتشان. وفي الصفحة ٧٢ يمكن رسم العشائر على النحو الآتي:

خان (أمير العشيرة).

كلانتر (المختار).

ريش سفيدان (شيوخ العشيرة)، جمهور العشيرة.

المصدر: خسرو خسروي، جامعة شناسي **ده در ايران**، (فارسي)، (طهران: مركز نشر دانشكاهي، ١٩٩٣)، ص ٩٧.

(٨) خسرو خسروي، المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٩) ياكوب بولاك، **سفر نامه بولاك**، ترجمة كيكاوس جهانداري، (طهران: (فارسي) انتشارات خوارزمي، ١٩٨٩)، ص ٢١٢.

(١٠) هيبت الله غفاري، **ساختارهاي اجتماعي عشاير بوير أحمد**، (طهران: (فارسي)، نشر «ني» ١٩٨٩)، ص ٢٢٠.

(١١) خسرو خسروي، مصدر سابق، ص ٧٤ و ٧٥.

(١٢) آرنولد ويلسون (بختياريها)، **نامه علوم اجتماعي**، المجلة الثاني رقم ١، شتاء ١٩٩٠، ص ٦٣.

(١٣) سهراب يزداني، (مسألة أرضي ودهقاني در انقلاب مشروطيت ايران)، (فارسي)، نكاه نو، خرداد-تير ١٩٩٢، ص ٣٤-٣٥.

(١٤) Ronalot chilcote,Theories of Comparative Politics, Boulder. *Westview press*, 1981. P. 223.

(١٥) Ibid, P. 223.

(١٦) Ibid. P 221.

(١٧) Ibid, P 225.

(١٨) محمد كريمي زنجاني أصل (ناسازكاري در قدرت سياسي): **رؤية عابرة الى بناء القوة السياسية في ايران، العهد القاجاري**. مؤسسة تحقيقاتي «راه نو»، (فارسي)، تقرير رقم ٧٧، آبان ١٩٩٥.

(١٩) عبد الله رازي.. **تاريخ كامل ايران**، (طهران: (فارسي) اقبال ١٩٩٠م)، ص٤٨٢-٤٨٦.

(٢٠) مرتضى رواندي، **تاريخ اجتماعي ايران**، المجلد الثاني، (طهران: (فارسي) انتشارات أمير كبير ١٩٧٥م). ص،٤٩٨.

(٢١) جمشيد بهنام، **ايرانيان وانديشه تجدد**، (طهران: (فارسي)، انتشارات فروزان، ١٩٩٦م)، ص٢-١٥

(٢٢) مرتضى رواندي، المصدر نفسه، ص،٥٠٠

(٢٣) راجع حسين ملكي، زندي ميرزا تقي خان، **أمير كبير در ايران**، (طهران: (فارسي)، انتشارات خوارزمي، ١٩٨٣م).

(٢٤) جمشيد بهنام، المصدر نفسه، ص، ٣١

(٢٥) هيبت الله غفاري، المصدر نفسه، ص ٤٧ او١٦٥و،١٦٧

(٢٦) آدميت، **أمير كبير در ايران**، المصدر نفسه، ص،٦٧٠

(٢٧) المصدر نفسه، ص،٦٨٨

(٢٨) Larry Piamond, *political cature and memocray in Devcloping countries*, (Boulder. Lrnne Rinner. 1993). P. 431.

(٢٩) كريمي زنجاني أصل، مصدر سابق ص، ١١

(٣٠) جواد شيخ الاسلامي، ((مظفر الدين شاه قاجاري)) **در قتل أتابك**، (طهران: (فارسي) انتشارات كيهان، ١٩٨٩م)، ص٩٠-،٩١

(٣١) نظام الاسلام كرماني، **تاريخ بيداري ايرانيان**، (طهران: (فارسي) انتشارات أمير كبير، ١٩٨٤م)، ص،١٠٣

(٣٢) رواندي، مصدر سابق، ص ٥١٢-٥١٤،

(٣٣) راجع المصدر التالي:

Charles Andrain, *political changcn The Third World*, (London: Allen and anwin, 1988).pp.52-76.

(٣٤) في هذا المجال راجع. بهنام. مصدر سابق، ص ٤٠-٥٠،

(٣٥) في هذا المجال خاصة راجع، المصدر نفسه، ص١٥٨-٢٧٤،

(٣٦) جواد شيخ الاسلامي. «روحيات خصال وايان كار محمد علي شاه قاجار»، **في قتل آتابك**، (طهران: (فارسي): انتشارات كيهان ١٩٨٨م)، ص،١٣٣

(٣٧) المصدر نفسه.

(٣٨) المصدر نفسه، ص١٤٩.

فكتور الكك*

جلال الدين الرومي والثقافة العربيّة

هو جـلال الدين الـرومي.. أصله من بلخ. رحل مع والده المعروف بـ«بهاء ولد» (م.٦٢٨هـ/١٢٣٠م)، أمام هجوم المغول، إلى آسيا الصّغرى، واستقرّ مع أسرته في قونيه»، وأمضى حياته هناك إلى أن وافاه الأجل سنة ٦٧٢هـ/١٢٧٣م. وقبره بتلك المدينة كان وما يزال مزاراً لمريديه وأتباعه.

يقال له «مولانا» و «مُـلاّي رُوم» أي مولى الرّوم. تتلمذ الروميّ على والده «بهاء الدين ولد» صاحب كتاب المعارف، وعلى «السيد» برهان الدين المحقق الترمذي أحد تلامذة بهاء ولد. طلب العلم كذلك مدة، في بلاد الشام، وعاد إلى قونية ليشتغل بتعليم العلوم الدينية، إلى أن التقى العارف الواصل الكبير شمس الدين محمد بن علي التبريزي في قونية، فوقع من روحه الحارّ في غليان نفسيّ لم يهدأ حتى آخر رمق من حياته، فلم تفتر همّته في إرشاده السالكين وبثّهم الحقائق الإلهية. وقد وصلت إلينا من هذه المرحلة الحافلة بالهيجان الروحي آثار لا مثيل لها غطّت ثلاثين سنة من حياة شاعرنا. فالمثنوي الذي جعله مولانا في ستة دفاتر في بحر الرمل المسدّس المقصور يحتوي ٢٦٠٠٠ بيت من الشعر.

ويجب الإقرار بأنّ هذه المنظومة هي أحد الإنجازات الفكرية وحصيلة ذوق فذّ في عطاء الإنسانية يطرح من خلالها المسائل العرفانية المهمّة جنباً إلى جنب مع المسائل الدينية والأخلاقية، مستعيناً بإيراد الآيات والأحاديث والأمثال أو الإشارة إليها.

إضافة إلى المثنوي، اشتهر ديوان غزلياته باسم «ديوان شمس» التبريزي، كما اشتهرت مجموعة رباعياته، وكلاهما معروف. أما غزلياته فبحر هائج من العواطف المندفعة والأفكار السامية يندفع نزولاً وصعوداً في موج لجيّ. وكلامه في معظم هذه الغزليات مصحوب باندفاع واحتراق شديدين كانا يستوليان على أحوال هذا الشاعر العارف المختلفة. وهي كلّها تدور على التشوّق إلى محبوب غير منظور لا يُدرك، ظفر به ورآه، فيحكي حاله إزاءه، واصفاً الشوق إلى رؤيته ووصاله وفراقه...

إنّ الكلام الآسر الذي ساقه هذا الشاعر في خطّة شعراء خراسان، متأثراً بمبنى شعرهم وأسسه ليتجلّى لنا في حلاوة وجمال وبهاء ينفرد بها من دون سواه. وهو بيان يقوم على البساطة والسلاسة والإبلاغ والبعد عن التكلّف. كما وصلتنا من الشاعر، إضافة إلى آثاره المنظومة آثار منثورة هي «فيه ما فيه» والمكاتيب» و«المجالس السبعة».

يُرجع في ما يتعلق بحياته وآثاره، إلى كتاب *أحوال* مولانا جلال الدين محمد، تأليف الأستاذ العلامة فروزانفر، (طهران: ١٣١٥هـ.ش)؛ مقدمة *«غزليات شمس تبريزي»* لجلال الدين هُمائي، (طهران: ١٣٣٥هـ.ش)؛ مقدّمة *«ولدنامه»*، تحقيق الأستاذ همائي؛ *تاريخ أدبيات إيران* للدكتور رضا زاده شفق، (طهران: ١٣٢١هـ.ش)، ص ٣٠٠-٢٨٣؛ *تاريخ أدبيات* در ايران للدكتور صفا، ج ٣، ص ٤٨٦-٤٤٨؛ *مختارات من الشعر الفارسي* للدكتور فكتور الكك، منشورات مؤسسة البابطين، (الكويت ٢٠٠٠م)؛ *الشمس المنتصرة*: دراسة آثار جلال الدين الرومي للدكتورة أنيماري شيمل، (طهران: ١٣٧٩هـ.ش/٢٠٠٠م)؛ *جلال الدين الرومي والتصوّف* للدكتورة ايفادي فيتراي ميروفتش، ترجمة د. عيسى العاكوب، (تهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ١٣٧٩هـ.ش/٢٠٠٠م).

* أستاذ دراسات عليا في الحضارة العربية الإسلامية والأدب المقارن، رئيس مركز اللغة الفارسية وآدابها في الجامعة اللبنانية، ورئيس تحرير «الدراسات الأدبية» العربية-الإيرانية (تصدر عن الجامعة اللبنانية)، أمين سرّ المجمع الثقافي العربي.

بحر العلوم الإسلاميّة؛ وريث معارف الأوائل في الرمز والحكمة والأديان، مذ وعى الإنسان دخوله في مسار التاريخ؛ طبيب الإنسان المتكامل جسداً ونفساً وروحاً، وناصبُ معراج الإنسان الكامل بين الأرض والسماء يصعِّد مدارجه من صقلوا مرآة قلوبهم فشقّت أرواحهم لفيض الأنوار الشعشعانيّة، فأدركتهم جذْبة العشق على براق من التسامي اخترق بهم مدار الأرض إلى لا نهاية الملأ الأعلى حيث غاب الزمان وزُوي المكان في نقطة البدء والنهاية من الخلق: هذا هو «مولانا»، جلال الدين البلخيّ الرومي! لكأنّ الكون به هيولى والسماء دخان و «الرّحمن على العرش استوى»!

لقد اعتصر «مولانا» معارف الإنسانية في مسيرتها المديدة نحو كشف المجهول، وجهدها المتراكم لتربية النفس الأمّارة بالسوء، فغدت رائعته الموسومة بحق «المثنويّ المعنوي» دائرة المعارف الإسلامية والإنسانية؛ إليها انتهت جهود المسلمين قبله في التفكير والتعبير، بدءاً بتفسير القرآن، مروراً بتفهّم الحديث النبويّ، عبوراً إلى أحكام أصول الدين والفقه ومسائل علم الكلام والحكمة، أخْذاً بما آلت إليه علوم الأوائل أيضاً في ميادين الرياضيّات والهندسة والفلك والطبّ والتاريخ والأدب وحياة المجتمعات وسواها ممّا له صلة بجسم الإنسان وعقله ونفسه وروحه وبعده الغيبيّ. إذا أدركنا هذا الواقع لم يصدمنا قول القادرين قدْرَ «المثنوي» إنه «قرآن العجم»! ولا غرو، فإنّ القرآن هو محور «المثنوي المعنويّ»، دعوة إلى الإيمان الحيّ والعمل الفاعل وتنوّر العقبى التي وُعد بها المتّقون. كما أنّ القرآن هو محور غزلياته العرفانية فيما عرف بـ«كليّات شَمْس» أو الديوان الكبير، وفي آثاره النثريّة. القرآن هو محور حياة مولانا: أقواله، أفعاله، توجّهاته، أشواقُ توقه الدائم إلى ما وراء الوجود: سُداها ولحمتها القرآن، وقبلتُها غير المنظورة هي الفرقان المعجز!

واقع الأمر أني لا أعرف كاتباً أو شاعراً مسلماً تمثّل روح القرآن وجزئيات آياته بهذا القدْر من التبسّط والإشارة والإيحاء الذي كان من نصيب آثار مولانا. إنّ الباحث في تراث جلال الدين الرومي لا يمكن أن يفقه مضامينه ومراميه ما لم يلمّ بتراث الإسلام برمّته وتراث الأمم السالفة، ولا سيّما إيران. لذلك كانت مهمة نقله إلى لغة أجنبية شبه معجزة تستلزم فيما تستلزم من إدراك في العمق لأساليب التعبير في الفارسية، ومن استبطان ما وراء الكلم وجواء الشوق والهيجان الكيانيّ الروحيّ، ومجازات الصّياغة الفارسيّة غير الكتبيّة، وتحوّلات الكلمات العربيّة عن معانيها الأصليّة، في صياغة هي نسيجُ وحدها يمكن وسمُها «الصياغة المولويّة». أمام هذا الإعجاز البيانيّ - التبيينيّ، سقطت ترجمات كثيرة لآثاره فلازمت بطون الكتب كلاماً بلا روح، عاجزة عن نقل النابض من تجربة مولانا إثراءً لروحنا به.

إلاّ أنّ الإعجاز في مختلف وجوهه لم يكن ليحول دون عزيمة الإنسان المتسامي على درْك الأسرار وركوب الأخطار. وإذا كان يصعب علينا في جلسة أو بحث استيفاء جوانب ثقافة ذلك الآتي إلينا من «بَلْخ خراسان» (خُور+آسان) العتيقة أي من بلخ «مطلع الشمس» أو،

حرفياً: «الشمس، طالعة» التي عانقت «شمس تبريز» لتستقرّ مضيئة في الغرب من «قونية»، الروم، فلنكتفِ بركوب رافد من روافد بحر مولانا الزّخار هو رافد ثقافته العربيّة. لعلّنا نسعى إلى التشبه بقلبه الكبير الذي ضم العرب والإيرانيين والناس جميعاً، لا فرق في انتمائهم العرقي أو الدينيّ أو البياني، فإذا هو صوت الإنسانيّة:

تويي إي «شمس تبريزي» نَه زين مشرق نه زين مغرب،

نه هر شمسي كه هر باري كسوف آيد شوَد مُختلّ!

وفي ترجمتنا:

فلستَ أ «شمسَ تبريز» من الشّرق ومن غَرْبِ،

ولا شمساً نِقابُ الكَسْفِ يعروها منَ الخَرْبِ!

إي مولانا!

إنسانُك المتعالي، المتسامي، لا تحدّه الجغرافيا، ولا يحتويه التاريخ، وإن اندرج في مسارهما؛ يرتفع فوق الأقاليم السبعة (هَفْت كِشوَرْ) والجأ إقليمَه الثامن في مدارٍ غير كونيّ، متجهاً إلى الشرق العمودي لا الأُفقيّ حيث قطبُ الأقطاب، نقطة المبدإ والمعاد!

أوصفُ حالٍ عبثيّة هذا الذي نردّد؟ بل حال صحوة روحيّة يخرج إليها الإنسان المعرّج نحو الكمال، بعد مجاهدات تدوم سنين طوالا، يقطع خلالها أودية السلوك السبعة، منتقلاً من مقام إلى مقام، متلبّساً في كلّ منها كوكبة من الأحوال، فإذا به خارج المجال المكانيّ والمسار الزمانيّ، مواجهٌ جبل القاف، وإذا الجبل هذا المحيط بالأرض يتحوّل مرآة، لا يبين فيها سوى الـ «نحن»، سوى قلبنا الذي اختزن الأسرار كلّها. فما انكشفت لنا إلاّ بعد أن حرّرناه من العلائق بصقل مرآته حتى عاد إلى ما كان عليه منذ اليوم الأول للخلق.

القرآن

هذه المسيرة الطويلة التي أوجزناها، وإن بدت مقدمة طويلة، سلكها مولانا الروميّ من نقطة الدائرة في القرآن الكريم:

«الله نورُ السّماوات والأرض مثلُ نوره كمشكوة فيها مصباحٌ المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكبٌ دريّ يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقيّة ولا غربيّة يكاد زيتُها يُضيء ولو لم تمسسْه نارٌ نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم»[1]!

في حدود القرآن يُزوى المكان، ويتجمّد الزمان، وتغيب البوصلة بغياب الجهات الستّ، فالشجرة المباركة لا شرقيّة هي ولا غربيّة، وزيتها يضيء من دون نار لأنه ليس من زيتون

المادّة. شكّل القرآن في مسار «المثنوي» الفكريّ والإنسانيّ والروحي نقطة مداره التعليميّ- التربويّ، وقبلة صبوته إلى الحقّ، تعالى. فالمثنويّ مفعم بالآيات القرآنية، وبأنصاف الآيات وبأرباعها وبعبارات منها وكلمات خاطفة موحية كأنها البرق أحياناً يضيء جوانب من قصة أو تمثيل معنويّ، فإذا القصد منها واضح مجلوّ بنور الوضوح. هو، عنده، كتاب الذّكر يهيمن بروحه على المثنويّ كالرحمن على العرش استوى.

إنّ رحابة الآفاق الفكريّة في «المثنوي» وبُعد غورها تنبع من أستاذيّة مولانا في تدبّر علوم القرآن بيُسر وعمق، فإذا المفاهيم القرآنية ماثلة في أبياته، وإذا الآيات القرآنية تتنزّل منازلها في سياق النّص، قصّة كان أو تمثيلاً أو موعظة أو استنهاضاً أو توجّهاً يصالح بين الأرض والسماء برفع تلك إلى هذه.

قارئ «المثنوي» بشكل خاص وسائر آثار مولانا بشكل عام يتبيّن جلال الدين موزّع الشعور والعقل والقلب بين ثلاثة عوالم: عالم الكون والشهادة، عالم القرآن وتقويم النفس، عالم التسامي إلى الكمال. القرآن، بما احتمله في باطنه من وحي الأنبياء والمرسلين واختزنه من الحقيقة المحمديّة يشكّل لبّ تعاليم «المثنوي» وسائر شعره للعبور الإبداعي من الدنيا إلى الآخرة، متجاوزاً به العبور الطقسيّ. لقد جمع في كيانه علوم الأوائل والعصر، وعجنها بوحي القرآن وعلومه، وتمثّلها من منظار صوفيّ عرفاني، ساعياً إلى الملاءمة بينها وبين تعاليم أهل التصوّف والعرفان. سبقه إلى ذلك أو بعضه عارفون، ففهم كلّ القرآن في ضوء تجربته العرفانية، بحسب المقام الذي بلغه والأحوال التي انتابته وتفاوت درجة الكشف والشهود لديه. إلاّ أن نفاذ نظر مولانا إلى القرآن من منطلق تجربته العرفانيّة الشخصيّة الفذّة كان مميّزاً من حيث الإحاطة والعمق والإبداع في استحضار القصص من القرآن وتراث المفسّرين والعارفين، من مثل تفسير أبي الفتوح الرّازي، وتفسير محمد بن جرير الطبريّ، وحلية الأولياء لأبي نعيم الأصفهاني، وقصص الأنبياء للثعالبي، وقصص فريد الدين العطّار التمثيلية، ومقالات مثاله الأعلى شمس التبريزي وسواهم. هذا في ميدان القصص الديني الذي استقاه ممّا يزيد عن مائة وعشرين مصدراً ذكرها أستاذي العلاّمة المرحوم بديع الزمان فروزانْفر الذي قرأت المثنوي عليه في كليّة الآداب بجامعة طهران في غُرّة العقد السادس من القرن العشرين. أمّا القصص الباقي الذي أحصاه فروزانفر الرائد فبلغ مع المذكور (٣٤٠) ثلاثمائة وأربعين قصّة تعرّف إلى ينابيعها فكشف عن ٢٦٤ ينبوعاً لها ربّما كان معظمها مما شاع بين الناس وتناقله «النقّالة»[٢] أو العامّة شفوياً[٣].

إلا أن مولانا تصرّف في نقل هذه القصص، زيادة ونقصاناً وتبديلاً، خدمة لأهدافه التمثيليّة منها، معملاً فيها خياله الرّحب وبراعته السرديّة بحيث خلقها من جديد، أحياناً، ومنحها أبعاداً لم تتضمّنها في الأصل. كما أنه عمد إلى ابتداع قصص من خياله الخلاّق توضح

مقاصده وتمثّل تسامي الإنسان نحو الإنسان الكامل، بحسب تصوّره.

ذكرنا أن القرآن هو الفلك الذي يدور المثنويّ في مداره، بحيث أنّ بعض الباحثين اعتبر المثنويّ ضرباً من التأويل الصوفيّ للقرآن، وإن اعتقد شاعره أنّ تأويلاته والتعبير عن مضامينه ليست من قبيل التفسير بالرأي[٤]. والأمثلة على أنّ القرآن شكّل لحمة المثنويّ وسداه لا تحصى. فلنمثّل على هذا الفيض من الآيات والإشارات المبثوثة فيه بمثل واحد مستقى من قصّة صديق قرع باب صديق له، فلما سأل هذا: من الطارق، قال القارع: أنا. قال صاحب المنزل: لأنك تقول أنا لا أفتح الباب فلست أعرف أحداً اسمه أنا. يقول مولانا في أحد أبيات القصّة:

نيست سوزن راسررشته دوتا | **چونكه يكتايي دراين سوزن درآ،**
رشته راباشد به سوزن ارتباط | **نيست درخور باجمل سَمُّ الخياط،**
كي شود باريك هستيّ جمَل | **جزبه مقراض رياضات وعمل[٥].**

والمعنى:

لا يصلح خيط برأسين لثقب الإبرة، فكن برأس واحد تنفذ من الإبرة. ينبغي أن يكون ثمّة تناسب بين الخيط وثقب الإبرة، وليس بين الجمل وسَمّ الخياط أية نسبة. إذ كيف يضمُرُ كيان الجمل إلاّ بالرياضة والعمل، أي بقهر النفس ومجاهدتها.

هذا تمثيل على نكران الذات ونفي الازدواجية بين «أنا» و «أنت» فكلاهما واحد، ولا سيّما أن هذه الأحديّة مرشحّة للفناء في الواحد الأحد، بعد مجاهدة النفس بالرياضات الروحية واكتساب الكمالات والمجاهدات المستمرّة. فلن يدخل الجمل سمّ الخياط ما لم يهزل جسده ويصبح في رهافة الخيط الذي يدخل سمّ الخياط. وهذه العبارة مأخوذة من الآية القرآنية: **«إنّ الذين كذّبوا بآياتنا واستكبروا عنها لا تفتَّح لهم أبواب السموات ولا يدخلون الجنّة حتى يلجَ الجمل في سمّ الخياط».** وفي الإنجيل: *«الحقّ أقول لكم: «ليصعبُ على الغنيّ دخول ملكوت السّماوات. وأردَد: إنّ ولوج جمل في عين إبرة لأيسرُ من دخول غنيّ ملكوت الله»*[٦].

الحديث النبويّ

في الإطار الثقافيّ الدينيّ نفسه، كان الحديث النبوي وسيرة المسلمين الأولين وأقوالهم معيناً دافقاً رفد المثنوي المعنوي والديوان الكبير بتعاليم كثيرة وتمثيلات شتّى نكتفي في هذا المقام بما يلي منها.

يقول مولانا:

پسْت مي گـويم به اندازه عقول، | **عيب نبْود اين بودَ كار رسول[٧]؛**

أي: *أقوالي سهلة الفهم تلائم عقول (الناس)، وليس في ذلك عيب فهذه هي سنّة الرسول.*

ومعلوم أنّ هذا الكلام صدى للحديث النبويّ القائل: «**إنّا، معاشر الأنبياء، أمرنا أن نكلّم الناس على قدْر عقولهم**»[٨]؛ كما أنه إشارة إلى الآية القرآنية: «**وما أرسلنا من رسول إلاّ بلسان قومه**»[٩].

ويقول مولانا في مكان آخر:

مال را كز بهرِ دين باشي حمول — نِعْمَ مالٌ صالحٌ خوانْدش رسول[١٠]؛

أي: *إذا توافر لك المال في سبيل الدين، فنعم المال الصالح، كما قال الرسول.* وهو مأخوذ من الحديث النبويّ: «**نعم المال الصالح للرجل الصالح**»[١١].

أحداث التاريخ الإسلامي.. الإمام عليّ

إضافة إلى ذلك، يتبيّن لمطالع المثنويّ المعنويّ رحابة والتابعين ومن تلاهم والأحداث الكبيرة والصغيرة، بحيث أنك تراه يستحضر كلّ ذلك بيُسر ويضعه بين يديك، تمثيلاً على ما يقول. وليس يتسع المقام هنا لتفصيل تلك الإشارات أو بعضها.

غير أنّ ما يسترعي النظر في مؤلّفات مولانا، شعراً كانت أو نثراً، هو شدّة تعلقه بآل البيت، ولا سيّما بشخصيّة الإمام عليّ بن أبي طالب، فهي، في آثاره، وبخاصة في المثنوي، شخصية مركزيّة يستلهم منها سيماء «الإنسان الكامل» محور تعاليمه. فبعد مدائحه النابضة والعميقة الغور لنبيّ الإسلام في المثنوي، يتجّه كيان مولانا إلى شخصية الإمام المميّزة كأنما هي أثيريّة وليست من لحم ودم، وذلك على مدى الدفاتر الستّة من رائعته المثنويّة.

ففي نهايات الدفتر الأول من المثنوي يمثّل مولانا بقصّة كافر انبرى لإهانة أمير المؤمنين وتحقيره. إلاّ أنّ الإمام، بعد أن جدّله، واستلّ سيفه القاطع، ومبادرة المجدل إلى البصق في وجهه، رمى بسيفه بعيداً ولم يُجهز عليه. بُهت جميع الحاضرين وكان أكثرهم تعجباً الرجل المعتدي الذي سأل الإمام عن سبب عفوه عنه. فقال له الإمام: إنّ أسد الله والمقاتل في سبيل الحق لا يُزهق نفساً إرواءً لغضب أو حقد. أما قصد مولانا من صياغة هذه القصّة ذات العبرة الفذّة فالتمثيل على أنّ كل عمل نقوم به في سبيل الله ينبغي أن يكون منزّهاً عن ميول النفس.

قال مولانا في مطلع القصّة:

از علي آموز إخلاص عمل، — شير حقّ را دان مطهّر از دَغَل[١٢]؛

أي: *تعلّم من علي الإخلاص في العمل، واعلم أنّ أسد الحقّ هذا منزّه عن كل دغل وحيلة.*

من خلال هذه القصة يسترسل مولانا في مدح سجايا الإمام عليّ جاعلاً منه مثالاً أعلى لكلّ مؤمن، وللإنسان الكامل الذي يصبو إلى مثله المتسامون من أهل السّير والسلوك. وهو،

عبْر ٢٥,٦١٩ بيتاً من الشعر استغرقها المثنوي لم يمدح مخلوقاً بمثل ما مدح به إمام المتقين. فعليّ مثال الرجولة ونموذج السيطرة على أهواء الجسد والنفس، لا يدانيه نظير في الخلق. إنه مثال المروءة:

درشجاعت، شير ربّــــانيسْتــــي، | در مرّوت خود كه داند كيستـــي؟!
در مروّت، أبرمــــوسيّــــي بــه تِيْه | كآمد ازوي خوان ونانِ بي شبيه[١٣]

أي: *أسدُ الله، أنت، في (مضمار) الشجاعة، أما في المروءة والفتوّة فمن أين لنا أن نعلم من أنت؟ بلى، أنت في المروءة كغمام موسى في التّيْه الذي أنزل عليه طعاماً وخبزاً فريداً.*

وفي ترجمة شعريّة لي:

أسدُ الإله شجاعةً، أبشر، علـي! | أنتَ المروءةُ عينها، من يجتلـي؟
أنتَ الغمامُ بتيهِ موسى ما طراً! | متنـــزِّلاً خبزاً ومنّـــا من عَـلِ!

تجدر الإشارة، هنا، إلى أنّ آثار مولانا جلال الدين الرومي حافلة بالاقتباس من «نهج البلاغة»، ولا سيما «المثنوي» منها. فقد قدّر باحث إيرانيّ عدد الأبيات التي اقتبس معانيها مولانا من أقوال الإمام علي بأكثر من ألفين. ولا عجب، فهي نهج البلاغة، وهي، بعد كلام الخالق، فوق كلام المخلوق[١٤].

ابن الفارض وابن عربي

إذا غادرنا هذا المجال الفسيح من ينابيع المثنوي وكلّيات شمس وسائر آثار مولانا الرومي، ويمّمنا شطر الإبداع الصوفي الذي هو عمادها، ندخل مجالاً رحيب الجنبات تنتصب في وسطه شجرتان باسقتان، هما ابن الفارض وابن عربي. فهل استقى المولويّ من معينهما الدّفاق أم أن تجربته العرفانية التقت في قمّة الاستغراق والكشف تجربتَيْهما، وكلّ شبيه للشبيه نسيب؟..

يستنتج الدارس لتواريخ ولادة مولانا ووفاته وابن الفارض، أيضاً، أنّ مولانا جلال الدين عاصر ابن الفارض مدّة واحد وعشرين عاماً من تاريخ ولادته، وأنه عاش بعد ابن الفارض أربعين عاماً. فمولانا ولد في السادس من ربيع الأول عام ٦٠٤ للهجرة (١٢٠٧م) وتوفي في جمادى الآخرة عام ٦٧٢هـ. (١٧ ديسمبر ١٢٧٣م) في حين أن شاعرنا العربيّ أبصر النور عام ٥٧٦هـ وفارق الحياة عام ٦٣٢هـ.

فإذا أخذنا في نظر الاعتبار أنّ جلال الدين الروميّ شرع بتأليف المثنوي عام ٦٥٨هـ، أي

٢٦ سنة بعد وفاة ابن الفارض، وأنّ التائيّة الكبرى الشهيرة بنظم السلوك، أيضاً، كانت متداولة في محافل العارفين وأهل الأدب في قونية وبلاد الشام يتغنّى بها أهل الذوق الأدبي والصوفيّ. وإذا تذكّرنا أنّ سعيد الدين الفرغاني شارح التائيّة الكبرى بالعربيّة والفارسيّة هو تلميذ صدر الدين القونوي، وأنّ هذا كتب على شرحه مقدّمة، وأن صدر الدين، كذلك، كان من ملازمي مولانا وأصدقائه المقرّبين؛ إذا عرفنا كلّ هذا وسعة اطلاع مولانا وظروف حياته الروحيّة، أفلا يكون من طبيعة الأمور أن يكون مولانا قد اطلع عليها وتمثّل معانيها كما تمثل تراث الإسلام والأولين وعصره، وجميعها معجون بخميرة شخصه الفذّ؟

في هذا السياق، تناول باحث إيراني معاصر احتمال تأثر مولانا بجانب من جوانب طريق السلوك العرفانيّ الذي سلكه ابن الفارض ومولانا وعارفون آخرون. هذا الجانب هو مسألة غياب تمايز المدركات الحسية، بل قيام كل حاسّة مقام الأخرى في الإدراك، بحيث تقوم حاسّة السمع، مثلاً، مقام حاسّة النظر، وهكذا دواليك. وهذا أمر يُفضي بنا إلى فهم تجرّد الماهيّة وجوهر النفس، وكذلك تجرّد مدركاتها، فيقرب من أفهامنا سرّ المعاد وكيفيّة الحياة الأخرويّة للنفس الإنسانية.

يقول مولانا في المثنوي:

پنج حسّي هست جزاين پنج حسّ	آن چو زرّ سُرخ واينها همچومِس
اندر آن بازار كاهل محشرند	حسّ مس راچون حس زركي خرند
حس أبدان قوت ظلمت مي خورَدْ	حسِ جان از آفتابي مي چرَد

أي، بالعربيّة:

ثمّة حواسّ خمس سوى هذه الحواس الخمس (الظاهرة)، تلك شبيهة بالذهب الأحمر (الخالص) وهذه شبيهة بالنّحاس. في تلك السوق العامرة بأهل الحشر، من يشتري الحسّ النحاسيّ بمثل ما يشتري به الحسّ الذهبيّ؟

إنّ حواسّ الأبدان تتغذّى بالظلمة، بينما حواسّ الروح تستمدّ قُوتها من الشمس.

ثم يقول في تبدُّل إدراك الحواسّ:

چون يكي حس در روِش بُگشاد بَنْد	ما بقي حسها همه مُبدّل شَوَنْد...
گوش چون نافذ بوَد ديده شود	ورنه قل درگوش پيچيده شود...
بردل موسى سخنها ريخته	ديدن وگفتن بهم آميختند

أي، بالعربيّة:

إذا رفع القيد عن إحدى الحواس تبدّلت وظائف الحواسّ الأخرى مجتمعة. فعندما تحوز الأذن حدّ النّفاذ تصبح عيناً.

ما أكثر الكلام الذي أُلقي في قلب موسى فأدى إلى اختلاط الرؤية بالكلام!

ويقول في تجاوز مدار حياة الحسّ إلى عالم المجرّدات بالمفهوم الفلسفيّ، وعالم الاستغراق بالمفهوم العرفانيّ الذي لا يمكن لمخلوق أن يستشرفه إلاّ إذا خبر التجربة الصوفيّة الشاقّة المراقي:

مَن زسدره منتهى بگذشته أم — صدهزران ساله آن سو رفته أم

تازيانه برزدي إسمم بگشت — گنبدي كرد وزگردون برگذشت

محرم ناسوت ما لاهوت باد — آفرين بردست وبربازوت باد

حال من اكنون برون ازگفتن است — آنچه مي گويم نه احوال من است!

(شرح شهيدي، ٥، ص ١٧)

ومعنى ذلك بالعربيّة:

لقد جاوزت سدرة المنتهى، واخترقتُ مئات الألوف من السنين في ذلك الاتجاه.

فبفضل السّوط الذي ضُربت به قفز اسمي قفزة تجاوز بها مدار الفلك.

ألا لا زال سرّ ناسوتنا يحول لاهوتاً، وبوركت اليد منك والعضدُ!

إنّ حالي، الآن، لا يمكن وصفها بالكلام، فالكلام على الأحوال تجاوزه الكلام على ذاتي.

وفي ترجمة شعريّة لي:

من سدرة المنتهى جاوزتُ أفلاكا — قرناً بقرنٍ طويتُ الدهر ذَيّاكا!

سوطُ الرحيم رماني في ذرى فلك — لا تجتليه عيون الإنس لولاكا؛

قد حال ناسوتنا لاهوت معرفةٍ — بوركتَ من عُضدٍ يمناك مدماكا،

فالحالُ منّي أحوالٌ مجنّجةٌ — لا النطقُ يشرحها أو حدْسُ مولى

(شرح مثنوي شهيدي، ٦، ص ٦١٤)

يحلل الباحث هذه الظاهرة الجوانيّة بما يلي:

«يظهر لنا أنّ هذه الحالة خلط ما بين الرؤية والكلام» و «الغيبة عن الوعي ثم العودة إليه» و «اختراق ما بين الأزل إلى الأبد» هي حالة تتجاوز وتعلو حالات الحياة المحسوسة يمكن تسميتها بلغة الفلسفة التجرُّد، وبلغة العرفان «الاستغراق» وما شابه، ومن سياق حديث مولانا أيضاً يمكن إدراك قدرها وقيمتها ومقامها ومنزلتها»[١٥].

والجدير بالذكر أنّ ابن الفارض سبق إلى تناول هذه الحال الغريبة، أي حال انعدام تمايز الحواس واندماج بعضها ببعض وقيام كلّ حاسة بدور الحاسّة الأخرى، وذلك في رائعته الرائدة المسمّاة «التّائية الكبرى» أو «نظم السلوك»، أي سلوك العارف الطريق إلى الحقّ والجمال المطلق المتجلّي في جمالات الطبيعة والإنسان، ومطلعُها:

سقتني حميّا الحبّ راحةُ مقلتي ... وكأسي مُحيّا مَن عن الحُسن جلّتِ

لنعرض فيها الأبيات التي صاغت وصف هذه الحال العرفانيّة الفذّة:

بعد هذا اللقاء الرّوحي النادر وغير المألوف على مستوى التجربة العرفانيّة التي لا يمكن أن يتنوّر حالاتها سوى الذين صقلوا مرآة القلب و «ذاقوا» مثل هذه الأحوال حيث يتوحّد التنوّع وتذوب الأضداد، لا بدّ لنا من أن نولي وجهنا شطر علم شاهق من أعلام الإبداع العرفانيّ والتنظير له في فيض من العطاء الشعريّ والإسهاب النثريّ، عنيتُ به ابن عربي. هذا العظيم وصنوه مولانا الرومي بحران انتهت إليهما أنهار من اختاروا السّير والسلوك طريقاً إلى الكمال أو الجداول والسواقي والسيول.

تناول باحثون موضوع تأثر البلخيّ الرّومي بابن عربي، عامدين إلى بعض التشابه فيما بين أفكارهما وآرائهما الصوفيّة. واقع الأمر أنّ هذه الأفكار والآراء هي منهل مشترك لمعظم الذين أو اللواتي سلكوا هذا المسلك الوعر. فهل ثمّة وقائع تاريخيّة أو تنافذ فكريّ واضح توضح الصلة أو تبيّن عدم الصلّة بين القطبين؟

تصدّى لهذا الموضوع منذ ثلاث سنوات باحث إيراني في دراسة نُشرت بمجلة **زبان وأدب** في طهران[١٧]. ورغم أنّ الموضوع ما يزال مطروحاً ومفتوحاً، فإنّ الباحث المذكور سعى جاهداً إلى وضع الأمور في نصابها المنهجيّ الصحيح.

إنّ معرفة مولانا بابن عربي تعزّز صحّتها ظروف تاريخيّة هيّأتها. فقد حصل لقاء بين مولانا ووالده محمد بن حسن الخطيبي ومرشده شمس التبريزي من جهة، وابن عربي من جهة ثانية. زد على ذلك أنّ صدر الدين القونوي كان على علاقة بمولانا توثّقت في أيامهما الأخيرة[١٨]. كان للقونويّ الروميّ مكانة مرموقة في قونية، ومدرسة وخانقاه أي دويرة للصوفيّة. ولم يكن في أول الأمر على علاقة جيّدة بمولانا، بل كان يعارض آراءه ومسلكه الصوفيّ وينكر عليه ذلك. إلاّ أنّ مسعى لأحد تلامذته ومريديه قرّب الرجلين واحدهما من الآخر، فغدا صدر الدين يتردّد على مجالس مولانا أسوة بمريديه ومحبّيه. كما أنّ علاقتهما الطيّبة المتأخّرة تُستشفّ من خلال متن المثنوي. إلاّ أنّ ذلك لم يُفْضِ إلى تجانس فكريّ أو منهجيّ في الطريقة بينهما، إذ كان مولانا يأخذ بمنحى الجذب والعشق، في حين كان القونويّ صاحب نهج نظريّ ومنحى فكريّ على طريقة ابن عربي زوج أمّه الذي نشأه تنشئة نظريّة.

ما يسترعي النظر أن مولانا ذكر في آثاره الأشخاص الذين كان يأنس إليهم أو يعرفهم من أمثال شمس التبريزي وحسام الدين چلبي وصلاح الدين زركوب وصدر الدين القونْوي، إلاّ أنه لم يذكر ابن عربي مرة واحدة. من جهة أخرى، ذكرت المصادر التاريخية والأدبية أنّ مولانا كان مولعاً بمطالعة بعض الآثار، من بينها المعارف لوالده بهاء الدين ولد، وتفسير السّلمي، وديوان المتنبيّ. ومع ذلك، ورغم غزارة الإنتاج الذي خلّفه ابن عربي، فلم يُذكر عنه أنه طالع شيئاً منه. كما أنّ مولانا ذكر في مؤلّفاته رسائل وصحفاً وكتباً وأحاديث متناقلة عن الصوفيّة.

... تحقّقتُ أنّا، في الحقيقة، واحدٌ ... وأثبت صحوُ الجمع محوَ التّشتّت
فكلّي لسانٌ ناظرٌ، مِسمعٌ، يدٌ ... لنطقٍ، وإدراك، وسمع، وبطْشة
فعينيَ ناجت، واللسان مشاهدٌ، ... وينطق مني السمعُ، واليدُ أصغت
وسمعي عينٌ تجتلي كلّ ما بدا، ... وعينيَ سمعٌ، إن شدا القومُ تُنصتِ
ومِنّيَ، عن أيدٍ، لساني يدٌ، كما ... يدي لي لسان في خطابي وخطبتي
كذاك يدي عين ترى كلّ ما بدا، ... وعيني يدٌ مبسوطة عند بسطتي
وسمعي لسانٌ في مخاطبتي، كذا ... لسانيَ في إصغائه، سمْعُ مُنصتِ...
وما فيّ عضوٌ خُصّ، من دون غيره، ... بتعيين وصفٍ مثل عين البصيرة
ومنّي، على أفرادها، كلُّ ذرّةٍ، ... جوامعَ أفعال الجوارح أحصت
تناجي وتُصغي عن شهود مصرِّف ... بمجموعه في الحال عن يد قدرة
فأتلو علوم العالمين بلفظةٍ، ... وأجلو عليّ العالمين بلحظة
وأسمع أصواتَ الدُّعاة وسائرالـ ... لُغات بوقتٍ دون مقدار لمحة
وأحضر ما قد عزّ، للبعد، حمله، ... ولم يرتددْ طرفي إليّ بغمضة
وأنشق أرواح الجنان وعَرْف ما ... يصافح أذيال الرياح بنسمة
وأستعرض الآفاق نحوي بخطرةٍ ... وأخترق السّبع الطباق بخطوة
هي النفسُ، إن ألقت هواها تضاعفت ... قواها، وأعطت فعلها كلَّ ذرّةِ(١٦)

مثل قوت القلوب لأبي طالب المكّي، متجاوزاً ذلك إلى القصص غير الديني والشعري مثل منظومات خسرو وشيرين لنظامي گنجوي، وويس ورامين لأسعد گرگاني، وكتاب كليلة ودمنة لابن المقفّع، وصولاً إلى القصص الشعبية وحكايات العوامّ،

إضافة، بطبيعة الحال، إلى قصص القرآن وقصص الأنبياء الإبراهيميّين والصوفية وأتباعهم، إذ كان يُعيد قصصها بأسلوبه الخاص، ويركّبها مجدداً خدمة لمقاصده في سبيل أهدافه التربوية الصوفية. وهذا، لعمري، منهج بعيد كلّ البعد عن منهج ابن عربي، فقد سلك الرجلان إلى الهدف الأسمى الواحد طريقين مختلفين. وهما، وإن اشتركا في أفكار كانت من القدْر المشترك لأضرابهما، افترقا في أمور كثيرة. فمولانا كان لا يأخذ بالعلوم العقلية والمعارف العقلانية الفلسفية، بل هو يذمّ الفلسفة والفلاسفة ويسفّه علمهم في غير مكان من كتاباته. ذلك بَيِّنٌ في المثنوي وسواه حيث يتجه إلى الشطح عن طريق القلب، أُسوة بالحلاّج الذي تأثّر بشخصيته وشعره في أمكنة مختلفة من غزليّاته والمثنوي كما هو ظاهر في قصّة الأعرابيّ الذي وضع رملاً في كيس ولوم الفيلسوف له، وقصّة متفلسف شكّك في مفهوم الآية القرآنية «**إن أصبح ماؤكم غوراً**» في سياق «**وقل أرأيتم إن أصبح ماؤكم غوراً فمن يأتيكم بماء معين**»[١٩] وسوى ذلك. في مقابل ذلك كان ابن عربي من موطّدي أركان التصوّف النظري والعرفان النظري، يأخذ، بطبيعة الحال، بالبراهين العقليّة ويقلبّها على وجوهها، وقد جاوزه في ذلك صدر الدين القونوي. غير أنّ موضوع الخلاف الأكبر كان في المقولة بوحدة الوجود.

أبو نواس

قد تعجبون لانتقالي في الحديث على صلة مولانا الوثيقة بالتراث العربي من فضاء التصوف والعرفان إلى فضاء شاعر عُرف بالمجون، ولازمته صفة الخمّير وشاعر الخمرة الأكبر. فهل يُعقل، تقولون، أن يكون بينه وبين مولانا صلة تأثير وتأثّر؟

واقع الحال أنّ مولانا كان قارئاً طُلَعةً بقدْر ما كان مرتاضاً مستغرقاً. كانت حواسّه الظاهرة على اتصال رحب بكل ما يحيط به عبوراً إلى فضاء حواسه الباطنة حيث تتماهى بتناوبها الوظائف والأدوار. لذلك لم يكن ليمنع عن شخصه أيّ رفدٍ يسرّع مسيرته في عالم السير والسلوك وصولاً إلى الجذبة الكبرى التي تُنبئ بلحظتها زعقاتٌ تضجّ بها الأرض الفضاء والسماء المرفوعة. وكما كان يديم النظر في تراث المتصوّفة والمتنبيّ وأضرابه، وفاقَ ما أشرنا إليه سابقاً، كان من الطبيعيّ أن يقمّش مادته من حيث أيس وليس. ألم يستعر المتصوّفة أوصاف خمرتهم الإلهية من أوصاف شعراء الخمرة بنت الكرم؟

ثم إن أبا نواس حالة ينبغي أن يُعاد فيها النظر من حيث تربيته وسجّيته والصراع بينهما في تجلياته الموزّعة بين الاستهتار في الملذات وصوت الإيمان الذي لم ينطفء في قلبه. أليس هو القائل خلال معاقرته الشراب هرباً من منادي الإيمان وتبكيت الضمير:

إذا ما دنا وقتُ الصلاة رأيتهم   يحثونها حتى تفوتهم سكْرا؟[٢٠]

ألم تتفتح عبقريته، خلال توبته، عن أجمل الأشعار يردّدها التائبون خاشعين مطمئنين إلى رحمة ربهم الواسعة؟ أليست مقطّعاته الزهديّة مفعمة بحرارة الإيمان وخشوع التوبة أكثر مما

هي عليه أشعار أبي العتاهية نفسه فيما يقال في فرائد زهده[٢١]؟

في هذا السياق من الانفتاح على كل ما قيل ودُوّن وتناقلته الألسنة شفاهاً، والآذان سماعاً، سواء منه ما تحدّر من الماضي أو ما عاصر مولانا، لم يكن شيخ قونية الأكبر والقطب المنافس للفردوسي قَصّاً إلاّ ليُفيد منه ويلتقط كالرادار، بلغة عصرنا، ما كمن فيه من مواطن الحكمة، دون النظر إلى من القائل ومن قيل فيه. حسْبُه المادة الخام يعجنها بخميرة روحه المتوفّزة أبداً، الهائجة كبحر لجّيّ لا يقرّ له قرار، ويسخرها، حلالاً، لموضوع الانعتاق من العلائق[٢٢]. فكثيراً ما كان يتناول المادّة كما يسمعها على الفور أو تخطر بباله من دون صقل، بحسب حال الوجد وجوّ السماع والموسيقى الخارجيّة أو الداخليّة، فيبتدع غزليّة بالعربيّة، وأخرى بالفارسيّة، ويردف الواحدة بالملمّع من الأبيات، أو هو يوالي بينها واحداً عربيّاً وآخر فارسياً أو أكثر من ذلك، أو يعمد إلى الموالاة بين القوافي العربيّة والفارسيّة أو العربية والفارسيّة واليونانيّة. متجاوزاً المفردات إلى العبارات، منوّعاً بين البحور والأوزان، مستخدماً منها ما لم يستخدمه شعراء العربيّة على نهج شعراء الفارسية. وما أكثر ما تشعر، وأنت تطالع غزلياته في **كليّات شمس** أو الديوان الكبير، بأنه يرتجل، ويأتي بالمعاني والتعابير مخلوطة بين الفارسيّة والعربية، وأحياناً اليونانية والتركيّة، كأنّ شيئاً لم يكن! فأين نحن من الغزليّة المحكمة النّسْج، وإن منوّعة الموضوعات، في شعر حافظ الشيرازي أو سعدي الشيرازي تتدبّرها براعة صناع، تختار الكلمات واحدة واحدة كما يهذّب المعمار حجراً، وتقرنها فيما بينها لتؤلف منها مدماكاً وتشذّب وتعدّل فيتماسك البناء ويرتفع؟

إنّ تيار الوحي عند مولانا إذا اندفع طما سَيْلُه وهدر كلمُه وجرف في دربه الشجر والحجر وكلّ مسطّح أو قائم، لا فرق. هو الإعصار المنقضّ من الغيب لا يلوي على تفاصيل ما يصادف. حسبُ العاصفة أن تبلغ مداها. فإذا هدأت شغلت الروح بإرهاصات عاصفة جديدة، وهكذا دواليك إلى أن يغيب حنين الناي عن الأرض بعودة القصبة إلى القصباء راضية مرْضية!

نی

بشنو این نی چون شکایت می کند | از جدایی‌ها حکایت می کند
کز نیستان تا مرا ببریده اند | در نفیرم مرد زن نالیده اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق | تا بگویم شرح درد اشتیاق
هرکسی کاو دور ماند از اصل خویش | باز جوید روزگار وصل خویش
من بهر جمعیتی نالان شدم | جفت خوشحالان وبدحالان شدم
هر کسی از ظنّ خود شد یار من | وز درون من نجست أسرار من
سرّ من از ناله من دور نیست | لیک چشم وگوش را آن نور نیست
تن زجان وجان زتن مستور نیست | لیک کس را دید جان دستور نیست
آتشست این باذ ناى ونیست باد | هر که این آتش ندارد نیست باد
آتش عشقست کاندر نی فتاد | جوشش عشقست کاندر می فتاد
نی حریف هر که از یاری برید | پرده هایش پرده های ما درید
همچو نی زهری وتریاقی که دید؟ | همچونی دمساز ومشتاقی که دید؟
نی حدیث راه پرخون می کند | قصه های عشق مجنون می کند
محرم این هوش جز بی هوش نیست | مر زبان را مشتری جز گوش نیست
گر نبودی ناله نی را ثمر | نی جهان را پر نکردی از شکر
در غم ما روزها بی گاه شد | روزها با سوزها همراه شد
روزها گر رفت گو رو باک نیست | تو بمان ای آنکه چون تو پاک نیست*

* راجع النّصّ في مطلع الدفتر الأول من المثنوي.

النّاي

إسمع الشكوى من النّاي الحزينْ | قصة الفرقة يحيكها الأنينْ
قطّعوا القصباءَ فالتاع القصبْ | واستحالتْ للورى بوق العتَبْ
ليتَ صدري يتشظّى بالفراقْ | كي أبثّ الكونَ سرّ الاشتياق
شطت الدارُ بنا عن أصلنا | يا حنينَ الروح أرجعْ وصلنا
قد لقيتُ الناس في كل البلاد | حزنَ من بانوا وأفراح العبادْ
فاصطفوني خِلَّهم من ظاهري | واستكانَ السرّ دون الناظر
مكمنُ السرّ خدين للأنين | بيد أن النورَ محجوب جنينْ
ليس بين الجسم والروح حجاب | أعطني السلطان أنفذْ مِ الإهابْ
أنّة الناي سعير لا هواء | من تفتّهُ النار لا يعطى البقاءْ
من لهيب العشق زعقات القصب | سورةُ الراحِ من العشق نصَبْ

قـد غـدا الناس خـدينا للمشـوق — في نواهُ يستحيل السرّ بوقْ
مَن رأى سُمّـاً وترياقـاً بنايْ؟ — آسياً، صبّاً ومجنوناً براي؟
قصّ أسمارَ الدروب الداميهْ — قيس ليلى في جنون الباديهْ
مَنْ سوى المجنون يدري سرّنا؟ — مثلما النطق يناجي أذننا
لولا آهُ الناي ما كان البشرْ — شهدهم شاروا ولا كان الثمرْ
دورة الأيام شلّت بالحزَنْ — قاسمتنا الشوق عَوْداً للوطنْ
إن تكُ الأزمان ولّتْ لا تَخَفْ! — ليس إلاّكَ ملاذٌ قد وقفْ!*

* فكتور الكك: مختارات من الشعر الفارسي، ص ٩٠ ـ ٩١.

يدرك ما حاولنا وصفه من يواكب مولانا في المثنوي أو في غزليّاته حيث يشعر شعوراً نابضاً بأنّ الأفكار والأخيلة والمشاعر تستحضر الكلم استحضاراً آنياً وتتداعى فيما بينها على السّجيّة. خلال ذلك، تدفع ذاكرة مولانا بما اختزنت من الأشعار المناسبة للمقام والحال من أيّ كان ومن أيّ معدن.

في هذا السياق، إذا استحضرنا غزليّات أبي نواس، مجانبين الاستغراب في الأمر، لوجدنا أنها في المؤنثات والمذكّرات تكاد تكون أحياناً من باب الوحي الشعريّ الذي لم يُنشد في مخلوق من لحم ودم. فكيف لا يتلقّفها صائد معان وأخيلة ماهر كمولانا وسعت شبكة وحيه عالمي الشهادة والغيب؟ فلنتبين نماذج من روائع أبي نواس علقت بها فرفعها مولانا إلى ملأ أعلى من مدارها.

أنشد مولانا في غزليّة له، بالعربيّة:

يا صغير السنّ يا رطب البدَنْ — وقريب العهد من شرب اللّبنْ
هاشميّ الوجه تركيّ القفا — ديلميّ الشعر روميّ الذقن
روحه روحي وروحي روحه — من رأى روحين عاشا في بدن؟!
صحّ عند الناس أنّي عاشقٌ — غير أن لم يعرفوا عشقي بمن
إقطعوا شملي وإن شئتم صلوا — كلّ شيء منكم عندي حسن
ذاب ممّا في متاعي وطني — ومتاعي باد ممّا في وطن(٢٢)

وقد ورد مطلع غزليّة مولانا في عجز بيت من أبيات «المثنوي» حيث قال، مخاطباً الله:

گه تورا گويَد زمَستي بو الحسَن — **يا صغير السنّ يا رطبَ البدن(٢٣)**

والمقصود: إنّ العارف الولهان يخاطبك أحياناً بقوله: يا رطب البدن (لحداثة سنّك). وقد كنى عن العارف بقوله بو الحسن.

إذا عدنا إلى ديوان أبي نواس وتدبرنا غزلياته «المذكَّرات» وقعنا على الغزليّة نفسها بتعابيرها ومفرداتها ومعانيها ووزنها وقافيتها موزّعة على مقطعتين نواسيتَيْن، ما عدا بعض الفروق الطفيفة. قال أبو نواس في إحداهما:

يا صغيرَ السن، رخْصَ المحتضَنْ | **وقريب العهد من شرب اللَّبنْ،**
كم على وعدك قد أخلفتني | فحملت الخُلف للوجه الحسن
سكني يُخلفني ميعادهُ، | بأبي أنت ونفسي من سكن!
قلتُ كالمازح أستعتبه: | أنت صبٌّ عاشق لي أو لمن؟
قال: سلْ نفسك تخبرْك به، | فتحايا بعدما كان مجن
ليس عشقٌ فوق ما أعرفه | غير أن أقتل نفسي أو أُجنْ[٢٤]

وقال في الأخرى التي تكمل أوصاف المحبوب الواردة في غزليّة مولانا، تقريباً:

سابريٌّ الوجه قُوهيُّ البدنْ | حاذق طَبٌّ بتهييج الفِتَن[٢٥]
برمكيّ الصّدغ خرسيّ القفا[٢٦] | قد حكت مكّة عنه وعدَن
بابليّ العين مهضوم الحشى | خَنِثُ الشكل **عباديّ الوطن**..
ويقول الناس: أرداه الهوى | وتمادى في التّصابي ومجَنْ،
فبِمَنْ أكلفُ ما عشتُ بذا، | ولِمن أحتملُ التّيهَ إذنْ؟[٢٧]

هكذا نرى أنّ غزليّة مولانا مركّبة من أبيات غزليّتي الحسن بن هانيء. إلا أن قصد مولانا لم يكن كقصد أبي نواس في وصف مواطن الجمالات من الحبيب التي جمعت خصائص جمال الأجناس في البلدان المعروفة يومذاك، بل هو قصد إلى تبيان تجلّي المحبوب الأكبر الحقيقي في مواطن الجمال من الناس والطبيعة لأنّ الكون كلّه تجلّ لجمالاته. وهذا هو منهج التأويل والرّمز في الأدب الصوفيّ. لذلك اختار مولانا أجمل عضو أو مظهر من رأس الإنسان بحسب تجلّيه في جمالات الشعوب ليجمعها كلها ويركّب منها رأساً كامل الجمال يليق بتجلّي جمال الله في جماله: فبنو هاشم معروفون بجمال وجوههم فوصفوا بأنهم مصابيح الدُّجى، والتّرك مشهورون بجمال أقفيتهم (القفا: مؤخّر العنق)، والديلم موصوفون بجمال الشّعر، والأروام بحسن ذقونهم، وهكذا دواليك...

وقد أكّد مولانا هذا المعنى في مواطن عدّة من شعره، بينها ما جاء في مستهلّ الدفتر الثاني من «المثنوي»:

أوُ جميل است ومحبٌّ للجمال | **كي جوان نوگزيند پير زال؟**

ومعناه أنّ *الخلّ الحقيقيّ جميل يحبّ الجمال، فهل علمتم أنّ شاباً اختار له زوجة عجوزاً شمطاء؟* ومعلوم أنّ الشطر الأول إشارة إلى الحديث النبويّ: **إنّ الله جميل يحبّ الجمال**(٣٨).

نقف عند هذا الحدّ، مؤجّلين لبحث قريب آخر الإيحاءات الأثيريّة التي التقطتها روح مولانا الهائمة في كل منظر جميل أو حيّ بادي الحسن أو كلام ذي إبداع يساعده على التعبير عن عشقه لخالقه الذي منّ على الخلق بالوجود وبالجمال وبالسعي إلى معرفته، تعالى، بعد أن كان كنزاً مخفيّاً. فثمّة في شعر أبي نواس إيحاءات أخرى انطبعت في وجدان مولانا. وفي تراث شعراء آخرين، من جميع الميول والأهواء والمقاصد. ونتجه إلى مضمار آخر من مضامير تجلي الثقافة العربيّة في شعره، هو قوله الشعر بالعربيّة وترويض طبعه على ذلك، أو اندفاع الشعر العربيّ من ذاته عفو الخاطر، تلبية لنغم داخليّ أو خارجيّ أثار سمعه فأثار حالة روحية في أعماقه.

مولانا في غزليّاته العربيّة

في غزليّات مولانا عدد كبير من الغزليات العربيّة ضمّها ديوانه الكبير يقارب عددها ألف بيت. جاء بعضها عربيّاً خالصاً، وبعضها الآخر ملمّعاً بأبيات فارسيّة، أو تلميعاً لغزليّة بالفارسيّة أو مخلوطاً أحياناً بتعابير وشطور فارسيّة وتركيّة. وإذا تدخل عقل الإحصائي قائلاً إنها تشكّل من مجموع شعر مولانا نسبةأدنى من واحد بالمئة فقط فإنّ ذلك لا يضيرها كمّاً لأنها تسوّد مقدار ديوان لشاعر وعشرات الدواوين أو المجموعات الشعرية المطبوعة بأسلوب بعض الشعر المسمّى حرّاً. فألف بيت من الغزل الصوفيّ جدير بالاهتمام. وهو إن دلّ على شيء، فعلى أنّ مولانا لم يكن واسع الاطّلاع على ما في تراث العربيّة قديمه وحديثه وحسب، بل كان قادراً على التعبير باللغة العربية في ميدان الشعر، وهو أمر، كما نعلم، ليس بالسهل الميسّر حتى لأبناء الضاد المتبحرين في لغتهم. ويبدو أنّ إقامته في بلاد الشام في طريقه إلى قونية مع والده وأسرته، ثم عودته للإقامة في دمشق وحلب، بعد استقراره في قونية ومخالطته أهل البلاد، ولا سيما العلماء والصوفيّة والشعراء، يسّرت له ذلك. وربّما قصد المولويّ إلى ذلك عمداً ساعياً إلى إبلاغ أهل العربيّة رسالته الصوفيّة الروحيّة، وهو المربّي الساعي إلى حثّ الجنس الإنساني على التسامي نحو خالقه، إذ لم يكن ممكناً أن يقوم بمهمته باستعمال الفارسيّة في ديار العرب، ولا سيّما في الشام.

قد يكون في هذا التوجّه، أيضاً، بُعدٌ عاطفيّ روحي يتعلق برحيل مرشده شمس التبريزي عن قونية واحتمال استقراره في بلاد الشام ولحاق مولانا به، بعد أن أفسد الحسد إقامة التبريزي في قونية. فإذا بمولانا البلخيّ الروميّ يتوجّه عن لا وعي منه، وحيناً عن وعي، معبّراً عن ألمه لفراقه، وشوقه إلى لقياه الذي يفجّر طاقاته الروحيّة وشعشعانيّته العرفانيّة، ففاض الشوق منه، على البديهة، بلغة القرآن، لغة إيمانه، ومحور وحيه وتفكيره ومدار تطوافه

العرفانيَ في جواء من الانجذاب لم ترها عين، ولا سمعت بها أذن ولا خطرت ببال بشر! وإذ كان القرآن ملاذه، كانت العربية لسان حال هذا الملاذ. ولكم حدث لبعض أصحاب القلوب ممّن يتقنون لغة غير لغتهم الأمّ أن يستحضروا شعراً أونداءً أو صلاةً بغير لغتهم تشكّل لسان حال حالة دخلوا فيها. وفي حال مثل حال مولانا المشوشة كانت العربيّة لسان حاله الطبيعيّة لأنها لسان القرآن المستجار به، أي لسان التنزيل وبيان حال «الحقيقة المحمديّة» التي وجد فيها المتصوّفة معراجاً لهم إلى عالم أرفع من عالمنا يرقون به إلى حيث يُفلتون من علائق الدنيا فتشفّ أرواحهم لتُجذب إلى شبيهاتها، ولا يدرك الشبيه إلاّ الشبيه، وشِبْهُ الشيء منجذب إليه، كما قال الشاعر أيضاً.

إنّ الذي يسترعي النظر، في هذا السّياق، أنّ أول رسالة وجّهها مولانا إلى شمس الدين التبريزي الذي رحل في اتجاه الشام، بحسب ما ذكر الأفلاكي في «مناقب العارفين»، هي هذه الغزليّة التي ثلثا أبياتها بالعربيّة نثبتها هنا. وقد نقل ذلك الأفلاكي عن كتبَة من أصحاب مولانا ذكروا أنه وجّه رسائل كثيرة إلى التبريزي وصفوها بأنها عجيبة تنطوي على شوق عظيم ولطف متناه في طلب العودة. قال مولانا:

أيّها النّورُ في الفؤاد تعالْ، غايةَ الجِدّ والمرادِ، تعالْ
أنتَ تدري، حياتُنا بيديك لا تضيّق على العبادِ، تعال
أيّها العشقُ، أيّها المعشوق حُلْ عن الصّدّ والعنادِ، تعال
يا سليمانُ، ذي الهداهدُ لك فتفقّد بالافتقاد، تعال
أيها السابقُ الذي سبقتْ منك مصدوقةُ الوَداد، تعال
فمن الهجرِ ضجّت الأرواحْ أنجزِ العَودَ يا معادُ، تعال
أُسترِ العيبَ وابذل المعروفْ هكذا عادةُ الجوادِ، تعال
چه بودَ پارسي تعالْ؟ بِيا يا بيا يا بِدِهْ تو داد، تعال
چون بيايي زهي گشاد ومُرادْ چون نيايي زهي كساد، تعال
اي گشاد عرب، قُبادِ عَجَمْ تو گُشايي دِلم بياد، تعال
اى درونم تعال گويان تو وي زِ بُودِ توبود وباد،
طفتُ فيك البلادَ يا قمراً بي محيطاً وبالبلاد، تعال
أنتَ كالشمس، إذ دنت ونأتْ يا قريباً على العبادِ، تعالْ!(٢٩).

الجدير بالذكر، أيضاً، في هذا المقام، أنّ عدداً كبيراً من غزليّات مولانا الرومي الفارسيّة البيان استهلّها ببيت شعر عربيّ من نظمه، واستمرّ بعدئذٍ بالفارسيّة حتى نهايتها، إضافة إلى غزليّات كثيرة ملمّعة نحا فيها النحو نفسه. وهذا، لعمري، بيان لرصيد العربيّة في كيانه التي

غدا بيانها محرّكاً لوجده وسوطاً لانطلاقه نحو عوالم الغيب. فهي بمثابة النقرة أو النوطة الموسيقية الأولى التي يضرب بها العازف آلته لتنطلق!

وقد سار حافظ الشيرازي على النهج نفسه، وإن لم يبالغ فيه مثل مولانا، فافتتح ديوانه بشطر عربي يوازي بيتاً. وهذا هو المطلع:

ألا يا أيُها الساقي أدرْ كأساً وناولْها　　　　كه عشق آسان نمود أوّل ولي أفتاد مشكِلْها!

وترجمتي بالعربيّة له على هذه الشاكلة:

ألا يا أيّها السّاقي أدر كأساً وما فيها　　　　فأوهام الغرام زَهَتْ لتورثنا مآسيها(٣٠)

في هذا السياق، تجنباً للإطالة، نثبت غزليّة قصيرة بالعربيّة من ستة أبيات إيضاحاً لنهج مولانا الغزليّ بلغة لم تكن لغته الأم. قال:

ألا يا ساقياً إني لظمآنٌ ومشتاقُ　　　　أدر كأساً ولا تنكر فإنّ القوم قد ذاقوا
إذا ما شئت أسراري أدر كاساً من النار　　　　فأسكرني وسائلني إلى من أنت مشتاقُ
أضاء العشقُ مصباحاً فصار الليلُ إصباحاً　　　　ومن أنواره انشقّت على الأحجار أحداقُ
فداءُ العشقِ أدوائي، ومُرُّ العشق حلوائي　　　　وإني بين عشّاق أسوقُ حيثما ساقوا
خذ الدنيا وخلّينا فدنيا العشق تكفينا　　　　لنا في العشقِ جنّاتٌ وبلدانٌ وأسواقُ
وأرواح تلاقينا وأرواحٌ سواقينا　　　　وخمرٌ فيه مدرارٌ وكأسُ العشق رقراقُ(٣١)

الذي نلحظه في هذه الغزليّة التي تنطق بلسان حلقات الذكر والتهيّؤ بالحركة للرقص أنها إنما صيغت على هذه الشاكلة لتلائم بين التشطير العروضيّ الذي يسهّله استعمال الوزن المثمّن (مفاعيلن، مكرّراً) غير المعمول به في العربيّة و «الحداء» الصوفي. وكثيرة هي غزليات مولانا الفارسيّة والعربية التي تجري مجراها أو تلك التي تحسّ من موسيقاها أنها أُلفت خلال الرقص على الطريقة المولويّة. لذلك لم يراعِ فيها صاحبها بعض القواعد اللغويّة والعروضيّة، أحياناً، كأن يسكّن أواخر الكلمات في حشو البيت أو، في سبيل استقامة الوزن، يجبرك على قراءة التاء المربوطة هاءً ساكنة. كما أنّ التباساً يقع، من حين إلى آخر، في عودة الضمائر إلى أصحابها، وقسْ على ذلك، بحيث تشعر أنّ مولانا يصوغ شعره العربيّ وفاق عبقريّة اللغة الفارسيّة بأساليب تعبيرها ودقائق بيانها، وهي لغة آريّة تفصيليّة تركيبيّة بعكس العربيّة ذات المنحى التوليفيّ Synthetic. زد على ذلك أنّ مولانا كان يتجّه في غزلياته، بشكل عام، إلى المعنى والمقصود العرفانيّ معبّراً عن حاله العرفانيّة غير الطبيعيّة من خلالها، غير آبهٍ للبيان وصقله، فلم يكن ليعود، بعد ذلك، على غرار سعدي وحافظ، إلى تهذيب غزليّاته من حيث البيان، ومراجعة الصياغة(٣٢).

(١) **القرآن الكريم**: سورة النور، ٢٤/ ٣٥.

(٢) النقّالة: مصطلح فارسيّ عربيّ الأصل يقابل الرّواة، أُطلق على حفَظة القصص والروايات ولا سيّما البطولية منها. وقد أفاد الفردوسي من هذا التراث الشفوي في «الشاهنامه».

(٣) فروزانفر: **قصص وتمثيلات مثنوي**. (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٣٣ هـ.ش).

(٤) فاطمه حيدري: «مولانا وقرآن» **هفته نامه گلستان قرآن**. س ٤، ش پياپي ١٤٦ (دي ماه ٨٠)؛ ص ١٣-١٥.

(٥) سيّد جعفر شهيدي: **شرح مثنوي** (٤). (تهران: شركت انتشارات علمي وفرهنگي، چاپ دوم، ١٣٧٦)، ص ١٦-١٧.

(٦) **القرآن الكريم**: سورة الأعراف، ٧/ ٤٠. **الإنجيل**: متّى، ١٩/ ٢٣.

(٧) **شرح مثنوي** (٤) شهيدي، ص ٢٤٥.

(٨) بديع الزمان فروزانفر: **أحاديث مثنوي**. (تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ١٢٢٤هـ)، ص ٢٨ و ١٢٨.

(٩) **القرآن الكريم**: سورة إبراهيم، ١٤/ ٤.

(١٠) كريم زماني: **شرح جامع مثنوي معنوي**. تهران: انتشارات اطلاعات، چاپ هفتم، ١٣٧٨ هـ.ش؛ دفتر أول، ص ٣٣٩.

(١١) **أحاديث مثنوي**، ص ١١.

(١٢) راجع المتن والقصّة في: **شرح جامع مثنوي معنوي**، ١/ ١٠٦٠، البيت ٣٧٢١ فما بعد. وفي **شرح مثنوي شهيدي**، ٤/ ٢٤٠ فما بعد.

راجع، كذلك، رضا بابايي: «مولا درچشم ودل مولانا»، **آينه پژوهش**، س ١١، ش ٦ (بهمن واسفند ٧٩)، ص ٣٠-٣٧.

(١٣) **شرح جامع مثنوي معنوي**، ١/ ١٠٦٢.

(١٤) سيامك رفيعيان: «تأثير پذيريهاي مولوي ازنهج البلاغة در مثنوي»، **مجله رشد**، س ١٥، ش ٥٦ (زمستان ٧٩)، ص ٧- ١١.

(١٥) دكتر أحمد أحمدي: «تبدل حواس در مولانا وابن فارض»، **مجله دانشكده ادبيات وعلوم انساني دانشگاه تهران**، سال ٢٩، شماره ٣ و ٤، پاييز وزمستان ١٣٧٠، ص ١٠ وصفحه هاى قبل.

(١٦) **ديوان ابن الفارض**، باهتمام محمد توفيق، (القاهرة: بدون تاريخ).

(١٧) سيّد حسن أمين: «تأملي درپيوند فكري مولوى وابن عربي» (بخش اول)، **زبان وادب** (مجله دانشكده ادبيات فارسى وزبانهاي خارجي دانشگاه علامه طباطبائي)، س ٣، ش ١١ (بهار ٧٩، تاريخ انتشار: اسفند ٧٩)، ص ١-٣٠.

(١٨) صدر الدين القونوي الرومي، المتوفّى عام ٦٧٣هـ/ ١٢٧٥م، صوفيّ مبرّز، شافعيّ المذهب، ولد في قونية وتوفيّ بها. تتلمذ على ابن عربي زوج أمّه. إضافة إلى تراثه الصوفيّ، جرت بينه وبين

نصير الدين الطوسي مكاتبات في مسائل فلسفيّة. ومن كتاباته **إعجاز البيان في تفسير أمّ القرآن**.

(١٩) **القرآن الكريم**، سورة الملك، ٦٧/ ٣٠.

(٢٠) **ديوان أبي نواس**، بتحقيق إيفالد فاغنر. (شتوتغارت: دار النشر فرانز شتاينر فيسبادن، الجزء الثالث، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)، ص ١٣٢.

(٢١) راجع **ديوان أبي نواس**، باب الزهديّات من الجزء الثاني (السابع)، ص ١٥٨-١٧٥.

«حبّك الشيء يُعمي ويُصمّ» (**أحاديث مثنوي** فروزانفر. ص ٢٥).

(٢٢) «حبّك الأشياء يُعمي ويُصِمّ» ورد في **المثنوي بشرح شهيدي**، ٦/ ٥٣٢، مقتبساً من الحديث النبوي.

(٢٣) **كلّيات شمس يا ديوان كبير**، ازگفتار جلال الدين محمد مشهور بمولوي. باتصحيحات وحواشي بديع الزمان فروزانفر، جزوپنجم. (تهران: انتشارات دانشگاه تهران: شماره ٦٦٦، چاپ نخستين، ١٣٣٩ شمسي)، غزل شماره ٢١٢٧، ص ٧-٨. مثنوي نيكلسون، ص ٢٥١.

(٢٤) **ديوان أبي نواس**، ج ٤، رقم ٣٤٨، ص ٣٦٠- ٣٦١ (من الرّمل).

(٢٥) السابريّ: ثوب رقيق جيّد، نسبة إلى سابور، من بلاد مقاطعة فارس، وغالباً ما يكون ضيّقاً غير فضفاض، مصنوعاً من الحرير.

(٢٦) خرسيّ القفا أي تركي القفا، كما ورد في قول مولانا، على الأرجح، لأنها مخفّفة من خراساني، نسبة إلى خراسان، وكانت موطناً لقوم من الترك، إلى جانب الإيرانيين.

... أما وصفه «قوهيّ البدن» فهو نسبة إلى قُهستان عن كوهستان أي بلاد الجبل. وهو اسم قديم لولاية في جنوب خراسان، بين يزْدْ وخراسان.

(٢٧) **ديوان أبي نواس**، رقم ٣٠٨، ص ٣٤٠- ٣٤١.

(٢٨) مثنوي نيكلسون، دفتردوم، ص ٢٥١.

(٢٩) **كلّيات شمس**، ٣/ ١٦٣، الغزليّة رقم ١٣٦٤. **مكتوبات مولانا جلال الدين رومي**، بتصحيح توفيق سبحاني. (تهران: مركز نشر دانشگاهي، ١٣٧١هـ.ش/ ١٩٩٢م)، ص ٢٤٢.

(٣٠) فكتور الكك: **مختارات من الشعر الفارسي**، منقولة إلى العربيّة، الكويت: دار البابطين، ٢٠٠٠م.

(٣١) **كلّيات شمس**، ٥/ ٩٦، الغزليّة رقم ٢٢٦٩.

(٣٢) لنا عودة إلى تفصيل هذه المسائل وتقويم شعر مولانا العربي من حيث المضمون والشكل في بحث آخر أعددناه لهذه الغاية.

ندى علي حسّون*

أثر اللغة العربيّة وأدبها في مثنوي جلال الدين مولوي

يحكي الشعر العربّي عند مولوي قصّة نفوذ العربيّة في الفارسيّة بشعرها ونثرها لغةً وأسلوباً وفكراً وأدباً وفنوناً، وقد ولّد هذا النفوذ تراثاً غنيّاً كان من أهم مظاهره بروز فئة من أدباء الفرس في عصر الخوارزميّين نُعت أصحابها بذوي اللسانين. فقد كان لابد للواعظ والفقيه في ذلك العصر من الاطّلاع على العربيّة من أجل فهم القرآن والحديث وإفهامها. كما كان على الأديب فعل ذلك - على الأقل - من أجل مجاراة أهل زمانه. ويقول عروضي في چهار مقاله مبيّناً ما يحتاج إليه الأديب ليكون ماهراً في النظم والنثر: «عليه أن يقرأ من اللغة العربية القرآن المجيد والأخبار والأحاديث وأمثال العرب، ومنشآت الصاحب بن عباد والصابئ وقدامة بن جعفر وبديع الزمان الهمداني والحريري وكتاب آخرين، ومن الدواوين ديوان المتنبي والأبيوردي وغيرهما»(١).

جرت العادة أن يستعمل الوعّاظ والمذكّرون العبارات العربيّة والشعر العربّي في كلامهم لإضفاء صبغة دينيّة عليه، كما اشتملت كتب الأدب الفارسيّ على نوادر التعبيرات والكلمات والأساليب المأخوذة من لغة العرب. وكان لا بد لمولوي كأديب وواعظ ومدرّس من أن يكون ذا نصيب وافر من التهذيب والتربية العصريّة ليستطيع مجاراة الآخرين في هذا الميدان الصعب الدقيق، وتظهر علامات معرفته بالبلاغة والأدب العربيّين في كل مكان من آثاره بشكل لا يترك مجالاً للشكّ في سعة هذا الاطّلاع الذي كان لابد للمذكّر المشتغل بتفسير القرآن ورواية الحديث منه. ويظهر تفسير مفاتيح الغيب للفخر الرازيّ والكشّاف للزمخشري اللذان كانا في عهد طفولة مولوي وشبابه مرجعاً للعلماء في خوارزم وبلخ وما وراء النهر أهميّة الأدب العربّي وأثره في فهم الدقائق البيانيّة للقرآن والحديث. وكان بعض وعّاظ العصر وفقهائه لا يظهرون اهتماماً بالنحو واللغة العربيّة من حيث إن هذه الأمور كانت موجبة للشهرة ومدعاة للظهور،

(*) أستاذة اللغة الفارسيّة وآدابها، وعضو الهيئة التدريسيّة في جامعة دمشق.

والظاهر أنّ مولوي لم ينظر إلى الموضوع على أنّه يجرّ إلى شائبة حبّ الظهور في المجلس وعلى المنبر، لكنّه كان يراه ضرورة لا يمكن اجتنابها لدرجة أنّ شمس تبريزي منعه من مطالعة ديوان المتنبي[٢]. ومع ذلك، فإنّ ديباجات المثنوي العربيّة والأبيات العربيّة فيه تظهر أنّه لم يتوقف عندما عدّه المشايخ والزهّاد ضرورة لفهم القرآن والشريعة، ولم يقتصر عليه، إذ توغّل في كتب النحو واللغة والبلاغة ودواوين الشعر العربيّ بشكل لافت، للنظر حتى أنّ القارئ لشعره يحسّ فيه هواء صحراء العرب وحالها. وقد أضفى تأثُّر لسانه بهذا الطراز من البيان على لغته الشعريّة صبغة خاصّة وأعطاها حالة عربيّة المآب. صحيح أن معرفته بالشعر والأدب العربيّين لم تُضْف قوّة وانسجاماً ملحوظاً على آثاره، لكنّ الكتّاب والأدباء، وحتى الوعّاظ والفقهاء، اعتبروها ثروة أدبيّة لا يمكن إهمالها، من دون الاهتمام بها لا يمكن أبداً تقويم شعره كما يجب.

وبما أنّ الخوض في دراسة العنصر العربّي في أشعاره جميعاً يجرّ إلى الإطالة، فيجدر بنا تحديد البحث فيكون المثنوي نموذجاً من آثاره. فقد جاءت بعض عربيّات المثنوي بصورة ملمّعات، وهي منظومات شعرية بلغتين أو أكثر. وكانت الملمّعات موجة من إظهار البراعة في صنعة اللغة ركبها عدد من شعراء الفارسيّة، ولاسيما بعد القرن الخامس الهجريّ، تذكّرنا بموجة الصنعة اللغويّة التي ظهرت في العربيّة في حقبة (المقامات). وبديهيّ أن هذه الصنعة لم تكن دائماً على مستوى مُرضٍ من النجاح. فعدا أنّ الشاعر يصعب عليه أن يكون على المقدرة نفسها في اللغتين، يفترض أن يكون القارئ أيضاً على معرفة بهما، وعلى مستوى من التذوّق الفنيّ والجماليّ. وجدير بالذكر أن مولوي قد تعلّم في قونية التركيّة واليونانية وأضاف ذلك إلى الفارسيّة والعربيّة في ملمعاته.

لم تكن ملمّعات المثنويّ لغرض الصّنعة وإظهار المهارة كما جرت العادة، وهي كثيرة جداً، ووجودها مع جزء من الخصائص الإنشائيّة والنحويّة العربيّة والكلمات القرآنيّة والعديد من الألفاظ المأخوذة من الحديث يعدّ من الخصائص البارزة في المثنوي. وكانت هذه الأبيات تأتي أحياناً في بيان فحوى آية أو حديث، فيستطرد بالعربيّة على شكل مقطوعات. ففي تفسير قوله تعالى: «إنّ الأبرار يشربون من كأس كان مزاجها كافورا»[٣].

يقول:

مطرب آغازيد بيتى خوابناك

كه أَنِلْني الكأسَ يا من لا أراك

أنت وجهي لا عجبْ أن لا أراه

غاية القرب حجاب الاشتباه

أنـت عــــــقـلـى لا عــــــجـبْ إن لـم أرك

من وفـــور الالتـــبــــاس المشـــتــبك

جـــــئت أقــــرب أنت من حـــبـل الوريد

كـم أقل يـا، يا نداء للبــــــعـــــيــــد

بل أغــــالطـهم أنادى في القــــفـــــار

كي أكــــتّم من مـــعي ممّن أغـــار[٤]

وفي معرض حديثه عن أهل سبأ، يتكلّم عن كفران القوم وتكذيبهم الأنبياء، وبمناسبة هذا المضمون يورد أبياتاً عربيّة عن كلّ من كانوا شبيهين لقوم سبأ.

صــدّقــوا رســلاً كــرامــاً يا ســبــا

صــدّقــوا روحــاً ســبــاها من ســبــا

صـــدّقـــوهـم هم شـــمــوس طالعـــه

يؤمنوكم من مــخـــازى القـــارعــــه

صـــــدّقــــــوهـم هـم بدور زاهـره

قـــبل أن يلقـــوكم بالســـــاهـره

صـــدّقـــوهم هـم مــصـــابيح الدجى

أكـــرمـــوهم هـم مـــفـــاتيح الرجـــا

صـــدّقـــوا من ليس يرجـــو خـــيـــركم

لا تـضـلّـوا لا تصــــدّوا غـــيــــركم[٥]

وفي قصة أصحاب ضروان وحيلتهم لقطف ثمار بساتين الفقراء، يقول داعياً الإنسان لنبذ الغفلة:

كـــــــفـت ألا يـعـلـم هـواك مَـن خَـلـقْ

إنّ فـى نجـــواك صـــدقـــاً أم مَلَق

كـــيف يغـــفـل عن ظعين قـــد غـــدا

من يعـــاين أين مـــثـــواه غـــدا

أيـنـمـــا قـــد هبط أو صـــعـــدا

قـــد تـولاّه وأحـــصـى عـــددا[٦]

وفي حديثه عن ولع الإنسان بالاختيار، وأنّ حلول قهر الحقّ في الأمم الماضية كان من فرط الاختيار يقول:

لـيـس لـلـجـنّ ولا لـلانـس أن
يـنـفـذوا مـن حـبـس أقـطـار الـزمـن
لا نـفـوذ إلاّ بـسـلـطـان الـهـدي
مـن تـجـاويـف الـسـمـوات الـعـلـي
لا هـدي إلا بـسـلـطـان يـقـى
مـن حـراس الـشـهـب وروح المتـقـي(٧)

ويورد إحدى القصص عن أهل سبأ فيقول:

قـصـه گـويـم از سـبـا مـشـتـاق دار
چـون صـبـا آمـد بـسـوي لالـه زار
لاقـت الأشـبـاح يـوم وصـلـهـا
عـادت الأولاد صـوب أصـلـهـا
أمّـة الـعـشـق الـخـفـيّ الأمـم
مـثـل جـود حـولـه لـؤم الـسـقـم
ذلّـة الأرواح مـن أشـبـاحـهـا
عـزّة الأشـبـاح مـن أرواحـهـا
أيـهـا الـعـشّـاق الـسـقـيـا لـكـم
أنـتـم الـبـاقـون والـبـقـيـا لـكـم
أيّـهـا الـضّـالـون قـومـوا واعـشـقـوا
ذاك ريـح يـوسـف فـاسـتـنـشـقـوا(٨)

وفي تفسيره قول المصطفى(ص) «لابد لك من قرين يُدفن معك وهو حيّ وتُدفن معه وأنت ميت إن كان كريماً أكرمك وإن كان لئيماً أسلمك. وذلك القرين هو عملك فأصلحه ما استطعت»، يقول:

استــتـعـينوا فى الحـرف يا ذا النهي

من كـــريم صـــالح من أهلـهـــا

اطـلـب الـدرّ أخـى وسـط الـصـــدف

واطلب الفنّ مـن أربـاب الحــــرف

إن رأيـتم نـاصـــحين أنصـــفــوا

بـادروا التـعليم لا تسـتنكفــوا[٩]

وفي حديثه عن مؤاخذة يوسف الصدّيق(ع) بضع سنين طلبه العون من غير الحقّ وقوله: «اذكرني عند ربّك»[١٠] يقول:

لا تـطـرّق فـى هـواك سـل ســبـيل

من جناب الله نـحـو السلسـبـيل

لا تكن طوع الـهـوى مـثل الحـشـيش

إنّ ظلّ العـرش أولى من عـريش[١١]

وأحياناً تبيّن هذه العربيّات في المضمون وليس الطرز شيئاً من الشوق والانفعال الذي تعرضه الأبيات الفارسيّة، السابقة لها، فبمناسبة قصة المدين ومحتسب تبريز يذكر عزمه على زيارة تبريز موطن شمس، فينظم بالعربية لذكره عادة الشعراء العرب في الوقوف على الأطلال، يقول:

كـــفت يا حـــادى أنخ لى ناقـــتي

جـــاء إســعـــادى وطارت فـــاقـــتى

ابركـي يا نـاقـــتي طاب الأمـــور

إن تبـــريز مناجـــاة الصــدور

اســرحي يا ناقـتي حـول الرياض

إن تبـــريز لنا نعم المفـــاض[١٢]

ويورد قصة المجنون الذي لامه أهل المدينة لعشقه ليلى وجوابه لهم، فيستطرد قائلاً:

يـا إلـهـى سُكّـرت أبصـــــارنـا

فـــــاعفُ عنّـا أثـقـلـت أوزارنـا

يـا خـفـيّـاً قد مـلأت الخـافـقـين

قـد علوت فـوق نور المشـرقين

أنت سـرّ (كـاشف) أسـرارنا

أنت فـجـر مـفـجـر أنهـارنا

يا خـفيّ الذات محسـوس العطا

أنت كـالماء ونحن كـالرحـا

أنت كـالريح ونحن كـالغـبـار

تختفي الريح وغـبـراها جـهـار(١٣)

وفي حديثه عن عدم مبالاة العاشق بكلام الناصح والعاذل يقول بالعربية بعد تضمينه بيتاً مشهوراً للحلاّج:

اقـتلوني اقـتلوني يا ثقـات

إنّ فى قـتلي حـيـاة فى حـيـاة

يا منيـر الخـدّ يا روح البـقـا

اجـتـذب روحي وجـد لي باللقـا

لي حـبـيب حـبّـه يشـوى الحشـا

لو يشـا يمشي علي عـيني مـشـا(١٤)

وفي إشارته إلى أنه يجب السعي في الأمور قبل فواتها، يذكر قول العرب (بعد خراب البصرة)، وفيه إشارة إلى هدم البصرة على يد الزنوج وكناية عن التدبير الذي لا ينجز في موقعه.. يقول في أبيات عربية:

ابك لـي يا بـاكـيـي يا ثاكـلي

قـبل هدم البـصـرة والموصل

نح عليّ قـبل مـوتي واغـتـفـر

لا تنح لى بعـد مـوتي واصطبـر

ابك لي بـعـد ثبـوري في النوى

بـعـد طوفـان النو ى خلّ البكا(١٥)

وبذلك نجد أنّ أبياته العربيّة على أيّة حال هي تفسير أو تذييل لما جاء قبلها، وغالباً لا يكون لهذه العربيّات لطف وطراوة شعر المثنوي الفارسيّ. لكن لا يمكن إغفالها على أيّة حال.

وقد تقتصر الملمعات على تفسير بعض آيات القرآن أو الحديث، يقول في إحداها:

گفت لا تأسوا على مافاتكم
إن أتي السرحان وأردى شاتكم
كان بلا دفع بلاهاي بزرگ
وآن زيان منع زيانهاي سترگ
ما التصوف قال وجدان الفرح
في الفؤاد عند إتيان الترح(١٦)

ويقول في أخرى:

ناخوشت آيد مقال آن أمين
در نبى كه لا أحب الإفلين
از قزح در پيش مه بستى كمر
زان همي رنجي ز وانشق القمر
منكري اين را كه شمس كوّرت
شمس پيش تست اعلي مرتبت(١٧)

ويقول:

فاتقوا النار التى أوقدتم
إنكم فى المعصية ازددتم
گفت پيغمبر بيك صاحب ريا
صلّ إنك لم تصلّ يا فتى
از براي چاره اين خوفها
آمد اندر هر نمازي اهدنا
كين نمازم را ميامیز اى خدا
با نماز ضالين واهل ريا(١٨)

والسمة البارزة في هذه الملمّعات عفويّتها والاستقلاليّة في أبياتها من حيث الأفكار والمعاني، حتى أنّه يمكن التقديم والتأخير فيها دون الإخلال بالمعنى العام. ومع أنّ التلميع عمل شاقّ يصعب فيه نجاح الشاعر، فإنّنا نجد أنّ ملمعات مولوي كانت موفّقة إذا ما قورنت بملمّعات شعراء آخرين من ذوي اللسانين.

وهكذا يدفعه تداعي آية أو حديث إلى تضمين جزء من ألفاظها، حتى لنجد أنّ القرآن والحديث يمتزجان في أبيات المثنوي بشكل لا يمكن معه إحصاء هذه الأبيات. وأشير إلى بعضها زيادة في الإيضاح:

صورت از بي صورتي آمد برون
باز شد كإنّا إليه راجعون(19)

بحرتن با بحر دل بر هم زنان
در ميانشان برزخ لا يبغيان(20)

شو قليل النوم مما يهجعون
باش در أسحارهم يستغفرون(21)

اندرين گردون مكرر كن نظر
زانك حق مزمود ثم ارجع بصر

يك نظر قانع مشو زين سقف نور
بارها بنگر ببين هل من فطور(22)

نيكو آنرا هست ميراث از خوشاب
آن چه ميراثست أورثنا الكتاب(23)

لَما هم أوقدوا نارا الوغي
أطفأ الله نورهم حتى انطفا(24)

ومن أمثلة تضمين الحديث:

شرم دارم از نبي ذو فنون
ألبسوهم گفت مما تلبسون

مصطفى كرد اين وصيّت با بنون
أطعموا الأذناب مما تأكلون(25)

گفت الصدقة مردّ للبلا
داو مرضاك بصدقة يا فتى(26)

ماه مى گويد كه أصحابي نجوم
للسري قدوة وللطاغى رجوم(27)

گفت پيغمبر بتمييز كسان
مرء مخفيّ لدى طيّ اللسان(28)

هر زمـــان مـــيگفـــتم از درد درون

اهد قـــومی إنـهم لا یعلمـــون(٢٩)

گـفت پیـغـمـبـر که عـینـای تنــام

لا یـنـام الـقـلـب عـن ربّ الأنـام(٣٠)

گـفت پیـغـمـبـر بکن ای رای زن

مـشـورت کـه المسـتـشـار مـؤتمن(٣١)

وقد تضمّن المثنوي عدداً هائلاً من **الأمثال المقتبسة من القرآن**، فجاءت كالحكم القرآنيّة مبنيّة على الحكمة الموعظة الحسنة من ذلك:

نیست در خور جمل سمّ الخیاط(٣٢)

و

يستوي الأعمى لديكم والبصير(٣٣)

و

در روش يمشي مكبّاً خود چرا؟(٣٤)

و

بعد آن يمشي سوياً مستقيم(٣٥)

و

نعتشان شد بل أشد قسوة(٣٦)

والبلاغة المنبريّة وتطعيم الأبيات بألفاظ قرآنيّة تعود إلى غلبة معاني القرآن وألفاظ العربيّة على ذهنه وإحاطته بأسرارها ودقائقها.

وممّا تجدر ملاحظته في المثنوي الأقوال المأثورة والكلمات القصار والأشعار المنسوبة لأمير المؤمنين علي(ع) مع ترديد في صحة انتساب بعضها إليه.

والطريف أنّ بعض الأقوال المنقولة عنه(ع) اختلطت بالحديث النبويّ في المثنوي ووردت على أنّها أحاديث ، من ذلك ما نقل عنه تحت عنوان: توقّوا البرد في أوّله وتلقّوه في آخره فإنّه يفعل في الأبدان كفعله بالأشجار؛ أوّله يحرق وآخره يورق. والذي جاء في المثنوي على الشكل الآتي: «اغتنموا برد الربيع، فإنه يعمل بأبدانكم كما يعمل بأشجاركم، واجتنبوا برد الخريف، فإنه يعمل بأبدانكم كما يعمل بأشجاركم»(٣٧).

وجاء به على أنّه حديث نبوي حيث قال:

گفت پيغمبر زسرمای بهار

تن ميوشانيد ياران زينهار(٣٨)

وكذلك مضمون قوله(ع): «يا بني إياك ومصادقة الأحمق، فإنّه يريد أن ينفعك فيضرك»(٣٩) حيث ينسبه للرسول(ص)، فيقول إنّ العداوة الناجمة عن العاقل خير من المحبّة التي تأتي من الجاهل:

گفت پيغمبر عداوت از خرد

بهتر از مهري كه از جاهل رسد(٤٠)

كما أنّ عدداً من مضمونات المثنوي تبدو مأخوذة من آثاره(ع)، ممّا يدل على اهتمام مولانا بمطالعة آثاره التي نقل رشيد الدين وطواط الأديب والكاتب المشهور في أوائل عهد الخوارزميّين مجموعة منها إلى الفارسيّة. ومن المؤكّد أنّ مولانا طالع تلك المجموعة في طفولته، كما اقتبس بعض معانيها، وهذا ناشئ عن التأثّر والاقتباس، وليس التوارد والتوافق.

وأخذ منه(ع) تعبير العالم الأكبر في مقابل العالم الأصغر. إذ أشار مرّات إلى الشعر المنسوب له(ع):

أتزعم أنّك جرم صغير

وفيك انطوى العالم الأكبر(٤١)

فيقول:

پس بصورت عالم اصغر تويي

پس بمعنى عالم أكبر تويي(٤٢)

ومن ذلك إشارته إلى أنّ العلم قسمان: كسبيّ وفيضيّ، وهذا مأخوذ من قطعة منسوبة للإمام علي(ع). وكذلك بعض المضمونات تتناسب مع ما جاء في نهج البلاغة، ومن ذلك إشارة مولانا لخلق العين حيث يقول:

از دوباره پي اين نور روان

موج نورش مي زند بر آسمان(٤٣)

حيث يقول(ع): «اعجبوا لهذا الإنسان ينظر بشحم ويتكلم بلحم»(٤٤)... الخ.

ومن ذلك قوله:

كمترين كاريش هر روز آن بود

كو سه لشكر را روانــه ميكنــد[٤٥]

وذلك مـأخـوذ من قـوله(ع) : «لله تعالى في كلّ لحظة ثلاثة عساكر، فـعسكر ينزل من الأصلاب إلى الأرحام وعسكر ينزل من الأرحام إلى الأرض وعسكر يرتحل من الدنيا إلى الآخرة».[٤٦] وكذلك إشارته لمسألة فسخ العزائم والهمم الإنسانيّة، حيث يقول:

اندرين فسخ عزايم وين همم

در تماشا بود در ره هر قـدم[٤٧]

حيث أخذ ذلك من قوله(ع): «عرفت الله بفسخ العزايم وحل العقود ونقض الهمم»[٤٨].

وفي بعض المواضع نجده يضمّن المثنوي شعراً عربيّاً كتضمين ديباجة الدفتر الرابع أبياتاً لعديّ بن الرقاع الشاعر الأمويّ التي يقول فيها:

ومما شجاني أنّني كنت نائماً

أعلّل من بردٍ بطيب التنسّـــم ... الخ

وقد ورد البيتان الأوّل والثاني فيها في مقامات الحريري، ومن ذلك تضمينه مطلع قصيدة لبيد التي يقول فيها:

ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل

وكل نعيـم لا محالــة زائـل

فيقول:

كلّ شيء ما خلا الله باطل

إنّ فضل اللـه غيـم هاطـل[٤٩]

وكذلك تضمينه قول الحلاج:

اقتلونـــي ياثقاتـــي

إنّ في قتلي حياتـي

فيقول:

اقتلوني ياثقاتـي لايمـا

إنّ في قتلي حياتي دايما[٥٠]

ومن ذلك تضمين قول أبي نواس: «كلام الليل يمحوه النهار»، والذي ورد على لسان جارية لهارون الرشيد، ثمّ استعمله بعض شعراء بلاطه كما تشير كتب الأدب فيقول:

آن نديم از ظلمت غم بست بار

پس كلام الليل يمحوه النهـار(٥١)

وقد يأخذ مضمون البيت العربّي وينظمه بالعربيّة كأخذه مضمون بيت المجنون قيس العامريّ:

يقولون ليلى بالعراق مريضة

فيا ليتني كنت الطبيب المداويا

فقال ناظماً إيّاه شعراً :

ليتنـي كنـت طبيبـاً حاذقـاً

كنت أمشي نحو ليلى سابقا(٥٢)

وكذلك أخذ مضمون قول المجنون:

هوى ناقتي خلفي وقدامي الهوى

وإنّـــي وإيّـاهـــا لمختلفـــان

ونظمه بالفارسيّة حيث يقول:

گفت اي ناقه چو هردو عاشقيم

ما دو ضد پس همرهي نالايقيم(٥٣)

ومن ذلك أخذه مضمون بيت المتنبي:

فمن يك ذا فم مرّ مريض

يجد مرّاً به الماء الــزلالا

حيث يقول:

دل مگر رنجور باشد بر دهان

كـه ندانـد چـاشنـى آن وآن(٥٤)

وأخذ مضمون بيت المتنبي أيضاً:

إذا رأيت نيوب الليث بارزة

فلا تظنّن أنّ الليث يبتسـم

وقد نجد تلميحاً إلى قصص معروفة أو أخبار رويت حول شعراء عرب كإشارته إلى ترك لبيد الشعر بعد نزول القرآن حيث يقول:

صد هزاران دفتر اشعار بود

پيش حرف امّی اش عار بـود(٥٥)

وإشارته إلى الأسطورة المتعلقة بهجرة امرئ القيس إلى بلاد الروم حيث يقول:

امرؤ القيس از ممالك خشك لـب

هم كشيدش عشق از خطه عرب(٥٦)

وإن دل هذا على شيء، فعلى تبحّره في كتب الشعر العربّي وأخبار الشعراء. وقد يضمّن شعره عبارات أو أمثالاً سائرة عربيّة، وقد جاءت طريقة الاستشهاد بها عارية عن أيّ تصنّع أدبيّ، وهذه العفويّة تتجلّى بشكل أكبر عندما يستشهد بالمثل مقتبساً معناه.

وهكذا فقد أخذ بعض الأمثال بلفظها وضمّنها أشعاره من ذلك قوله:

بگذرد اين صيت از بصره وتبوك

زانـك النـاس على ديـن الملـوك(٥٧)

من قول العرب (الناس على دين الملوك)، وقوله:

گفت ليكن فاش گردد از سماع

كل سـرّ جـاوز الاثنين شـاع(٥٨)

وواضح أخذه المصراع الثاني من أمثال العرب، وكذلك أخذه قولهم: «الصبر مفتاح الفرج»، حيث يقول:

هيـچ تسبيحـي ندارد آن درج

صبر كن كالصبر مفتاح الفرج(٥٩)

ويقول:

گرتو اشكالـی بكلّـي وحـرج

صبر كن كالصبر مفتاح الفرج(٦٠)

وأخذه قول الحكماء «الوقت سيف قاطع» حيث يقول:

واعتجل فالوقت سيف قاطع(٦١)

وأخذ قولهم«الإنسان حريص على ما منع» حيث يقول:

كيست از ممنوع گردد ممتنـع

چونك الإنسان حريص ما منع(٦٢)

وأخذ قولهم: «إذا جاء القضاء ضاق الفضاء»حيث يقول:

گفت إذا جاء القضا ضاق الفضا

تحجب الأبصار إذا جـاء القضـا(٦٣)

وأخذ قول العرب: «إذا جاء القدر عمي البصر». حيث يقول:

آدما تو نيستي كـور از نظر

ليك إذا جاء القدر عمى البصر(٦٤)

ويقول:

جمله گفتند اي حكيم با خبر

الحذر دع ليس يغنى عن قدر(٦٥)

وأخذ قولهم: «حبّك الشيء يعمي ويصمّ» حيث يقول:

حبّك الأشيـاء يعميـك يصـمّ

نفسك السودا جنت لا تختصم(٦٦)

ويقول:

در وجود تو شوم من منعـدم

چون محبم حبّ يعمى ويصـم(٦٧)

وأخذ قولهم:«العقل عقال»، حيث يقول:

بس بكـوش وبآخـر از كـلال

خود بخود گوئي كه العقل عقال(٦٨)

وقد يأخذ جزءاً من المثل ويضمّنه الشعر بلفظه، ويمكن معه ملاحظة الأصل العربيّ بسهولة كقوله:

چون بطر است آدمي فيما منع(٦٩)

من قولهم: «الإنسان حريص على ما مُنع». وقوله:

پشه باشد در صفيفي خود مثل[٧٠]

من قولهم «أضعف من بعوضة» وقوله:

پس فنون بادش جنون اين شد مثل[٧١]

من قولهم «الجنون فنون» ويقول:

فازن بالحرة مثل است

واسرق الدرّة زبانزد[٧٢]

من قول العرب «إذا زنيت فازن بالحرة وإذا سرقت فاسرق الدرّة».

وقد لا يذكر القول العربي بلفظه، بل يضمّن معناه كقوله:

دل مرد گور خانه ي رازست[٧٣]

من قولهم «قلوب الأحرار قبور الأسرار» وقوله:

با رسول اهل كمتر گو سخن[٧٤]

من قول العرب:

إذا كنت في حاجة مرسلاً

فارسل حكيماً ولا توصه

وقوله:

اي خطيب اين نقش كم كن تو بر آب[٧٥]

من قولهم «كالراقم على الماء» وقوله:

حزم چه بود بد گماني در جهان[٧٦]

من قولهم «الحزم سوء الظن».

هذا البعد عن الصنعة الأدبيّة في تمثّله بالعبارات العربيّة يعدّ من سمات شعره. إذ وردت بعض هذه الأقوال والأمثال في متون الأدب الفارسيّ الأخرى، كمرزبان نامه وتاريخ جهانگشاى ومقامات حميدي وبعض أشعار منوچهري وأنوري وخاقاني. لكن آثار الصنعة كانت تبدو واضحة فيها. ومن مظاهر دخول العربية في المثنوي استعمال التراكيب العربية الرائجة، مثل جهد المقلّ، سمّ الممات، تسويل الهوى، واحد كالألف، وكميّة هائلة من الألفاظ العربيّة التي طعّم فيها شعره، مثل لديغ، مُناخ، غراب البين، ربع وأطلال، جوع البقر... الخ، عدا الكلمات التي استعملت تأثّراً بالقرآن والحديث، كشقّ الأنفس وسدرة المنتهى، ذات الحبك،

عتوّ، سجين، كبد، كفل، ناقور... الخ. وأخيراً من مظاهر دخول العربيّة في شعره إشارته لبعض الاشتقاقات والمعاني متأثّراً بكتب اللغة والنحو العربية، كإشارته إلى معنى الله في قوله:

معنـى اللــه گفت آن سيبويــه

يولهون فى الحوائج هـم إليـه(٧٧)

وإشارته إلى معنى كلمة (شيطان) في قوله:

اسب سر كش را عرب شيطان خوانـد

نى ستـوري راكـه در مرعـي بمانـد(٧٨)

من إطلاقهم لفظ الشيطان على الفرس الجامح.

هذا كلّه جعل لغته الشعريّة أيضاً تقع أحياناً تحت تأثير السبك العربي، فنجده يخالف القياس الفارسي في بعض المواضع، فتأتي عبارته الفارسية ترجمة لما يقابلها في العربية، مما يجعل القارئ يحتاج معها لإعمال النظر والرويّة كاستخدامه (بيست از دزدان) كترجمة حرفية لقول العرب (عشرون من اللصوص) و (ور گر) ترجمة لـ (أن لو) و (از جز) ترجمة حرفية لقول العرب (من غير) و (ما را علم نيست) كترجمة حرفية لقول العرب (لا علم لنا)، مما يدلّ على استغراق ذهنه في العربية وإحاطته بدقائقها جميعها.

لا بدّ من القول أخيراً إنّ عربيّاته مع اقترابها من لغة الحديث العادي كانت تفي بغرضه من قول الشعر، ذلك أنّه كان ينظم الشعر للطبقات جميعها، وكما يشير في مقدّمة (فيه ما فيه) :لإرضاء خاطر الأصحاب، ولو كان بقي في خراسان لاشتغل بعمل آخر غير الشعر، فشعره العربي كشعره الفارسي جاء في غاية العمق ومؤدياً للغرض الذي قيل من أجله.

المصادر

(١) ص , ٢١
(٢) أفلاكي ، مناقب العارفين ٢ /٢٣,
(٣) الإنسان : ٥
(٤)٦ /٦٨٨-٦٧٢
(٥) ٣ /٢٨٧٦-,٢٨٨٠
(٦) ٣ /٤٨٢-,٤٨٤
(٧) ٦ /٢٢٩-,٢٣١
(٨) ٤ /٨٥٣-,٨٥٨
(٩) ٥ /١٠٥٦-,١٠٥٨
(١٠)يوسف ٤٢
(١١)٦ /٣٥٠٥-٣٥٠٦
(١٢) ٦ /٣١١٠-,٣١١٢
(١٣) ٥ /٣٣٠٧-,٣٣١١
(١٤) ٣ /٣٨٨٤-,٣٨٨٦
(١٥) ٦ /٥٤٠-,٥٤٢
(١٦) ٣ /٣٣٠٩-,٣٣١١
(١٧) ٦ /٩٥-,٩٧
(١٤) ١ /٣٤٦٠-,٣٤٦٣
(١٥) ١ /,١١٦٧
(١٦) ٢ /,١٣٨٢
(١٧) ١ /,٣٢٤٦
(١٨) ٢ /٢٩٨٤-,٢٩٨٥
(١٩) ١ /,٧٥٧
(٢٠) ٦ /,٣٥٣
(٢١) ٦ /٣٩٧٧-,٣٩٧٨
(٢٢) ٦ /,٢٥٩٤
(٢٣) ٦ /,١١٦٠
(٢٤) ١ /,١٣٠٠
(٢٥) ٢ /,١٩٤١
(٢٦) ١ /,٣٦٠٨
(٢٧) ١ /,١٠٦٠
(٢٨) ١ /,٣٠٥٦
(٢٩) ٣ /,١٧٥٥
(٣٠) ٦ /,٢٦١٠
(٣١) ٣ /,١٥١٤.
(٣٢) ٥ /,١٥٣٦
(٣٣)ابن أبي الحديد ، شرح نهج البلاغة ٣ /,٣٠٤
(٣٤) ١ /,٢٠٤٦
(٣٥)ابن ابي الحديد ، شرح نهج البلاغة ٤ /,٢٥٩

(٣٦) مولانا جلال الدين، مثنوي ١/,٢٠٤٦
(٣٧) الإمام علي (ع)، الديوان ص.٥٧، نقلاً عن كتاب: در قلمرو آفتاب، د.محمد علي مؤذني
(٣٨) ٤/,٥٢١
(٣٩) ٢/,٢٤٥١
(٤٠) ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة ٤/,٢٤٤
(٤١) ١/,٣٠٧٢
(٤٢)ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة ٤/,٥٥٩
(٤٣) ٦/,٤٣٨٤
(٤٤) ابن إبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٤/,٢٥٠
(٤٥) ١/,٣٩٢٣
(٤٦) ١/,٣٩٣٤
(٤٧) ٤/,٢٢٨٩
(٤٨) ١/,١٣٨
(٤٩) ١/,٥٠٣٤
(٥٠) ٢/,٢٣٧
(٥١) ١/,٥٢٩
(٥٢) ٦/,٣٩٨٦
(٥٣) ٢/,٢٠١٨
(٥٤) ٦/,١٩٧
(٥٥) ٢/,٣١٩٠
(٥٦) ١/,٢٩٧١
(٥٧)
(٥٨) ٦/,١٦٦٢
(٥٩) ٣/,٣٨١
(٦٠) ١/,٣٣٢٤
(٦١) ١/,٩٢١
(٦٢) ٢/,٢٧٥٩
(٦٣) ١/,٢٧٠٧
(٦٤) ٤/,٣٣٧٩
(٦٥) ٣/,٧٥٤
(٦٦) ٣/,٤٦٢٨
(٦٧) ٦/,٣٢٢٠
(٦٨) ١/,٢٨٠٥
(٦٩) ٥/,٥٦٩
(٧٠) ١/,٢٤٨٢
(٧١) ٤/,١٠٩٤
(٧٢) ٣/,٢٢٠١
(٧٣) ٤/,١٦٩
(٧٤) ٥/,٥٢٤

المراجع

(١) ابن أبي الحديد، أبو حامد عزّ الدين عبد الحميد، (بيروت، ١٣٧٤هـ).

(٢) أفلاكي، شمس الدين أحمد، مناقب العارفين، تصحيح تحسين تازيجي، (أنقرة: ١٩٥٩، ١٩٦١).

(٣) مؤذّني، د. محمّد علي، در قلمرو آفتاب، مؤسّسة قدياني، (طهران: ١٣٧٢هـ.ش).

(٤) مثنوي معنوي، مولانا جلال الدين محمّد، طبعة نيكلسون، مؤسّسة طلوع، (طهران: الطبعة الرابعة، ١٣٦٣ هـ.ش).

(٥) نظامي عروضي، أحمد بن عمر، چهار مقاله، باهتمام: د.محمّد معين، (طهران: منشورات صدايمعاصر، الطبعة الحادية عشرة، ١٣٧٩ هـ.ش).

د. بتول مشكين فام*

تعليم اللغة العربية في إيران: ماضيها... واقعها... ومستقبلها

من نافلة القول إن حب العربية مس شغاف قلوب الإيرانيين منذ الفتح الإسلامي، فتعلموها وعلموها أبناءهم، واتخذوها لسانهم للتعبير عن عواطفهم وأهوائهم، وجعلوها لغة مؤلفاتهم العلمية والأدبية حتى القرن العاشر للهجرة. وجرى الشعر العربي على الألسنة، وأخذ يخطو أشواطاً عريضة في عصر الدول والإمارات ليسبق الشعر الفارسي في عقر داره، فلم يبق لهذا الشعر حول ولا قوة ينافس بها الشعر العربي، فانزوى إلى حد كبير حتى القرن السابع الهجري.

كل هذا التفاعل الجاد أثرى اللغتين الفارسية والعربية، وساعد على تشييد صرح الثقافة الإسلامية، وفق أسس تاريخية ومقومات فكرية ودينية وأدبية مشتركة، وقدم للأمة الإسلامية رصيداً ضخماً، ومخزوناً لازماً للحركة والإبداع، يؤهلها في أية فترة من الفترات الراهنة للدخول في عملية مواكبة التطورات الفكرية والأدبية، ويفسح لها المجال للعودة الحضارية والمساهمة في حركة التاريخ، شريطة أن يقتدي الخلف بسلفه الصالح من العلماء، ويستعين بالموروث والجديد من العلوم، ويزيل عن قلب الأمة آثار الذيلية والهزيمة النفسية أمام الثقافة الغربية، ويستمد من مقومات ما تركه هذا التفاعل برؤية واضحة ونظرة مستقبلية، بعيدة من الاستهانة بالذات والتشبث بالعصبيات القومية الموروثة والمواقف الواهمة، معتمداً على العقل والمبادئ الفكرية في معالجة القضايا.

نعم! إن حركة التفاعل بين اللغتين، لو استمرت، لاستطاعت أن تنقذ الأدبين العربي والفارسي مما أصيبا به من الضمور والخمول، ولأحيت روح النهضة والعزة في المسلمين وأعادت إليهم الكرامة القائمة على أساس الأصالة والمعاصرة. ولذلك نص الدستور الإيراني ضمن المادة السادسة عشرة على تعليم اللغة العربية في مراحل ما بعد الابتدائية، ووفر بذلك

* أستاذة اللغة والآداب العربية في جامعة الزهراء(ع).

السبيل لتعرف الجيل الناشئ على لغة الدين الإسلامي، ولغة تراث الأمة الإسلامية الخالد، وهيأ لهم الفرصة للاطلاع على ما سجله العلماء المسلمون من تقدم في جميع مجالات المعرفة. وأراد من خلال هذه المادة أن يعمق في الشباب الإيراني روح الاعتزاز بالموروث الثقافي، ويصونهم أمام الذوبان في الثقافة الغربية المزيفة والمستوردة. ولفهم واقع اللغة العربية في إيران اليوم، لا بد من إلقاء بعض الضوء على مناهج الجامعات والمدارس والمراكز الخاصة بتعليم العربية ودراسة خططها الشاملة.

اللغة العربية في الجامعات الإيرانية

منذ السبعينات، بدأت الأقسام العربية أعمالها في ثلاث جامعات إيرانية فقط (طهران- أصفهان- مشهد). وتخرج ما يقارب ٣٢٣ طالباً من مرحلة الليسانس. ولم يناهز عدد المتخرجين من مرحلة الماجستير ٢٢ طالباً قبل الثورة الإسلامية. أما اليوم، فإن الأقسام العربية تكاد تنتشر انتشاراً منقطع النظير، وارتفع عددها إلى ٢٤ قسماً في الجامعات الحكومية. ولسنة ٢٠٠١ بلغ عدد الدارسين في مرحلة الليسانس ٥١٦٢ طالباً، وفي مرحلتي الماجستير والدكتوراه على التوالي ١٣١ و ٥٣ طالباً[١].

ولإزالة الحاجز اللغوي بين الإيرانيين والعرب، ولتقوية أواصر التعاون الفكري والتفاهم بين أجزاء العالم الإسلامي، وتفهم الواقع الاجتماعي والثقافي للأمة العربية- الإسلامية، تضافرت الجهود الجبارة، وبنبرات صادقة على توسيع نطاق تعليم اللغة، وذلك من خلال تدريسها في جميع الفروع والأقسام الجامعية. فلا يمكن اليوم أن يحصل الطالب على شهادة في أي فرع من الفروع الجامعية إلا إذا تذوق العربية أو أتقنها اتقاناً يفهم من خلاله النحو والصرف والنصوص القديمة والحديثة. وهناك بعض الأقسام الجامعية، ومنها الشريعة بفروعها المختلفة (الفلسفة الإسلامية، الفقه وأصوله، تاريخ الحضارات، الأديان والعرفان، علوم القرآن والحديث) تقدم دروساً في اللغة العربية وآدابها ضمن ثلث وحداتها الجامعية. أما الأقسام التالية: اللغة الفارسية وآدابها، قسم دراسات الأسرة، قسمي المكتبة والتاريخ، فهي أيضاً قد خصصت لتدريس العربية وحدات خاصة لا تتجاوز العشرين.

مداخل تعليم العربية وطرقها في الجامعات الإيرانية

برمجت الجامعات الإيرانية للوصول إلى أهدافها المنشودة من تعليم العربية على ضوء طريقتين[٢]:

- الطريقة الأولى، وعلى أساسها تتحرك أكثر الجامعات الإيرانية، **طريقة القواعد والترجمة** (Grammar Translation Method)؛ هذه الطريقة تهدف إلى تدريب الطالب على استخراج المعنى من النصوص العربية وترجمتها إلى اللغة الفارسية، ومن ثمّ تذوق

المعنى الأدبي والقيمة الفنية لما يقرأ. وهي لا تعطي أهمية تذكر للنطق الدقيق أو لمهارات الاتصال. وعلى العكس من ذلك تكون هناك عناية زائدة أو تركيز شديد على معرفة مبادئ القواعد واستثناءاتها، وبذلك تصل بالمتعلم إلى تحليل كلام الآخرين دون قدرة على استخدامها؛

- الطريقة الثانية هي **السمعية - اللغوية**: ينتهج هذا المدخل عدد من الجامعات الإيرانية وتفضله، لأنه يهتم بالاستماع إلى اللغة والتحدث بها وقراءتها والكتابة بها، وأخيراً تمكّن الطالب من السيطرة على التراكيب الأساسية، وتبلغ به إلى مستوى الكفاية في اللغة.

الرسائل والأطروحات الجامعية

على ضوء المدخلين السابقين، أخذ الإيرانيون من الطلبة يناقشون مئات الرسائل الجامعية في مرحلتي الماجستير والدكتوراه، والتي بلغ عددها ٩٢٠ رسالة وأطروحة حتى عام ١٩٩٩. ومن خلال دراسة هذه المشاريع البحثية يتبين ما يلي:

- ناقش الطلبة أكبر عدد من الرسائل الجامعية خلال العقد الأخير في جامعات إيران، ولا سيما في الجامعة الأهلية (٤٧٢ رسالة) وجامعة طهران (٢٤٣)، بإشراف ٦٠ أستاذاً ملماً باللغة العربية وآدابها؛

- تناولت هذه المشاريع البحثية باللغتين الفارسية والعربية مواضيع مختلفة، ودرست جوانب عدة من اللغة وآدابها. وكان جل اهتمام الدارسين والمشرفين بقواعد اللغة وبلاغتها (١٧٩ أطروحة ورسالة). وهناك من راح يدرس الأدب العباسي بمشاهير شخصياته، وينظر نظرات عابرة وسريعة إلى فترة الانحطاط في (١٢٤) أطروحة أو رسالة. وفي (١١٧ أطروحة) اكتفى الطلبة بدراسة شخصيات الأدب المعاصر قبل السبعينات في العراق ومصر ولبنان وبلاد المهجر، وطرحوا آراءهم الملتزمة بمبادئ الفكر والدين والمجتمع من دون أن يخوضوا في الجوانب الفنية ومصادر الإبداع الفني لدى هؤلاء الأدباء. ولم يتطرق الطلبة كثيراً إلى الجديد من الفنون النثرية (المسرح والرواية والقصص القصيرة..) وما يدور حولها من القضايا النقدية الساخنة؛

- ومن اهتمامات الطلبة في مرحلتي الدكتوراه والماجستير في ضوء المدخل الأول الذي تناولناه بالبحث، ترجمة الكتب التاريخية والأدبية ونقلها إلى الفارسية. .قد بلغ عدد المترجمات ١٠٦ كتب تاريخية أو دراسات أو دواوين شعراء ومجاميع للخطباء والناثرين. وترجم الطلاب من العربية عدداً من المصادر الأدبية القديمة والمراجع الجديدة، منها كتاب **أدب الكاتب** و **أساس البلاغة** و**البيان والتبين** ومقتطفات من **اللزوميات** و**ديوان أبي فراس الحمداني** و**تاريخ الطبري** و**نسمة السحر فيمن تشيع وشعر** و**أعيان الشيعة**. وهناك من

ترجم أيضاً من الإنكليزية إلى الفارسية بعض المراجع حول الأدب العرفاني وتاريخه؛

- أما اللسانيات ودراسة اللغة في ضوء المناهج الجديدة، واستقصاء جماليات العربية وأسرارها، والتعرف إلى أحدث الطرق والمداخل لتعليم اللغة لغير الناطقين بها من الإيرانيين، فلم يك محطن اهتمام الدارسين. كذلك الدراسات المقارنة والمدارس النقدية المعاصرة لم تلفت اهتمام كثير من الباحثين الإيرانيين حتى عام ١٩٩٩.

الكتب والمواد التعليمية

على الرغم من الجهود المشكورة لإصدار عدد كبير من الكتب التعليمية لمختلف المستويات، أبرزها **الكتاب الأساسي** و **العربية للناشئين**.. يلاحظ أن تعليم العربية لغير الناطقين بها ما زال بعيداً عن مواكبة المستويات التي بلغتها الكتب التعليمية التي تدرس بها اللغات الحديثة الأخرى، بل إن هذه الكتب في كثير من موادها لم تستوعب الأسس العلمية اللازمة لتعليم الإيرانيين خاصة، وتحتاج إلى مناهج تعليمية تتناسب واللغة الفارسية التي تآخت مع العربية وشاركتها ٢٨ حرفاً، وتبادلت معها المفردات والأمثال والتراكيب البلاغية والأسلوبية.

ومن الملاحظ أيضاً أن التراكم الذي تم على صعيد تأليف الكتب التعليمية ونشرها لم يواكبه تراكم موازٍ أو مناسب على صعيد المواد التعليمية السمعية والبصرية والحاسوبية. وقد أدّى ذلك في إيران إلى جعل تعليم العربية يكسب المتعلمين كفاية لغوية على صعيد القواعد والقراءة والكتابة، ولكنه لا ينمي لديهم مهارات لغوية رئيسة، كفهم المسموع والتعبير الشفهي. وعلى الرغم من الجهود الحثيثة التي بذلتها الجامعات الإيرانية ومعاهد اللغات الخاصة، فإن مشكلة الحصول على الوسائل التعليمية لا تزال قائمة. وتحتاج مراكزنا التعليمية اليوم إلى توفر المعامل الصوتية المتطورة، وأشرطة تعليم العربية الخاصة بتنمية المهارات اللغوية الأساسية للإيرانيين (ألحقت بورقتي هذه القائمة بعناوين الوسائل التعليمية المتوافرة في منتدى اللغة العربية الذي بذل كل ما في وسعه للحصول على آخر ما أنتجته مراكز تعليم العربية للأجانب؛ هذه القائمة تعكس تخلّف الوسائل التعليمية عن مواكبة الطرق المتطورة لتعليم اللغات لغير الناطقين بها، وتكشف عن شحة كل ما ينمي الثروة اللغوية من الصور والرسوم والأشكال البيانية والخرائط والجداول..).

الدوريات والمجلات

ازدهر تعليم اللغة للأجانب ازدهاراً كبيراً في الأقطار المتقدمة. وقد نمى هذا الازدهار ما كان يصدر من الدوريات البحثية عن الروابط والجمعيات الاختصاصية العلمية للأساتذة والباحثين الذين يعملون في حقل تعليم اللغة للأجانب. ونحن اليوم في إيران نتمنى أن نشهد قفزات هائلة في هذا المجال، فتُكرس الجهود العلمية لإصدار فصليات تتناول التقنيات

التعليمية وسبل تطوير طرائق التدريس ومواده بصورة جذرية. فالمكتبات الإيرانية العتيقة - مكتبة كلية الآداب بجامعة طهران على سبيل المثال - تختزن ثمانين دورية عربية وصلتها قبل انتصار الثورة، وهي الآن بحاجة إلى المزيد من الفصليات والدوريات المحكمة التي تعالج المجالات اللغوية المختلفة، وتزود الطلبة بما ينتجه خبراء اللغة في مجال تعليم العربية لغير الناطقين بها.

تعليم اللغة العربية في المدارس الإيرانية

يبدأ الطالب الإيراني بتعلم العربية بعد مرحلة الابتدائية ضمن منهج تسيطر عليه الطريقة التقليدية في تقديم المواد التعليمية وتنظيمها، وتعوزها الحيوية والإصلاح. فالكتب الدراسية في المدارس الإيرانية - بعد كل محاولات الإصلاح الحثيثة - بحاجة إلى الاستفادة من اللسانيات التطبيقية ونظريات اكتساب اللغة الأجنبية واستخدام أصول التدريس وطرائقه الحديثة وأنماط التمارين والتقنيات التعليمية والتنظيم، وينبغي أن تركز مناهجها أساساً على تنمية مهارتي القراءة والكتابة مع عدم إغفال مهارتي الاستماع والحديث. وتتمثل الاستراتيجية التي خطها معهد الخرطوم في مشروع **الكتاب الأساسي**(٣) مع شيء من التعديل والإصلاح، ولا سيما في المرحلة الأولى منه، أي التوطئة الصوتية - الأبجدية. إضافة إلى ذلك يحتاج هذا المشروع إلى إعادة نظر ودراسة شاملة ليتناسب ما يطرحه مع الجوانب التربوية والنفسية والدينية للطالب الإيراني. فالمدارس الإيرانية بحاجة إلى كتب تعليمية تعزيزية، سواء كانت كتباً للتلاميذ أو للمعلمين ووسائل تعليمية مواكبة للمناهج والأهداف المنشودة، إلى جانب تحسين الخبرات التعليمية وإقامة دورات للتعرف إلى أحدث الطرق والمناهج لتعليم اللغة لغير الناطقين بها من الإيرانيين.

معهد إيران للغات الأجنبية

بعد تنامي الطلب على تعلم اللغة العربية في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، فتح معهد إيران للغات الأجنبية أبوابه للتواقين للتعلم منذ خمس عشرة سنة في طهران، ووسع نشاطه في خمس محافظات إيرانية أخرى ليلبي رغبة الطلاب الملحة، ويقدم خدماته التعليمية لـ ٧٠٠٠ طالب. ويحاول الأساتذة في هذا المعهد - وغالبيتهم من أصول عربية - خلال اثني عشر فصلاً دراسياً تنمية المهارات اللغوية (الاستماع، المحادثة، القراءة، الكتابة) في ثلاث دورات منفصلة، الأولى للمحادثة، والثانية للقواعد، والأخيرة للترجمة.

ويخطط المعهد أيضاً لمشاريع مستقبلية، منها:

- إعداد مواد ووسائل تعليمية تتناسب مع ظروف الطالب الإيراني الذي يرغب في نيل قدرة

لغوية كبيرة وثروة حضارية عربية ـ إسلامية أصيلة؛

ـ إقامة دورات لتعليم العامية العربية ودراسة اللهجات المحلية؛

ـ إقامة دورات لتعليم العربية للناشئة واليافعين؛

ـ إقامة ورشات لتنمية خبرات الأساتذة والمعلمين بالمعهد؛

ـ مد جسور الارتباط والتعاون العلمي مع معاهد تعليم العربية لغير الناطقين بها خارج إيران، وذلك للاستفادة من خبرات هذه المعاهد والتعرف إلى مناهجها ومعايير منح شهاداتها.

مشاكل تعليم اللغة العربية في إيران

أشرنا خلال حديثنا سابقاً إلى بعض ما يعاني منه طلبة الأقسام العربية من خلط الأهداف بالمناهج أو غياب مناهج متطورة تواكب الأهداف التي يرمي إليها الطلبة الإيرانيون من تعلم العربية، وأشرنا أيضاً إلى شحة الدوريات وعدم توافر المعامل الصوتية والوسائل التعليمية المناسبة. ومما يعاني منه طلابنا أيضاً عدم توافر فرص التدريب المستمر على اللغة العربية في مواطنها الأصلية، وقلة المؤتمرات والندوات واللقاءات المشتركة التي توفر فرص اللقاء بين أهل اللغة والإيرانيين، وأخيراً نقص المعاجم الثنائية العربية ـ الفارسية والفارسية ـ العربية، ولا سيما تلك المعاجم التي تضم ما يواكب تقنيات العصر وتطوراته الفكرية والاجتماعية والسياسية والعقائدية.

مقترحات

على الرغم مما أشرنا إليه من مشاكل تحول طريق تعليم اللغة العربية، فإن لغة القرآن في الجمهورية الإسلامية الإيرانية بخير، وتتمتع بفرص كبيرة لتحسين مكانتها بين اللغات الأخرى في المجتمع الإيراني، شريطة أن ترقى الجهود إلى مستوى الفرص التي تتمتع بها العربية اليوم في إيران، ولذلك يقترح ما يلي:

ـ العمل على ترسيخ الثقافة الإسلامية وتعميقها وإثرائها دوماً في نفوس الشباب الإيراني، وبالتالي دفعها لمواكبة متطلبات عصر العولمة؛ إن هذا العمل الحضاري سيعيد للأمة الإسلامية دورها في الإبداع الحضاري. وتعليم اللغة العربية كفيل بأن يعمق جذور الفكر الإسلامي في الجيل الناشئ؛

ـ السعي المتواصل للحيلولة دون طرح العصبيات والمشاحنات والتراشق بالتهم ونشوب العداوات، لأن ذلك سيبعدنا عن النهج القرآني الذي رأى أن التعارف والتفاعل أساس النماء الحضاري، وقوام الرشد الفكري. فاللغة العربية هي لغة الأمة الإسلامية، وهي لغة الإسلام

والمسلمين، وبترسيخ هذه الفكرة الحضارية عند المتعلمين، فإنهم ينحون منحى حضارياً بعيداً عن التجزئة القومية والطائفية. ولبلوغ هذه الغاية ينبغي أن تتغير مظاهر عصر التنافر القومي ليكون متناسباً مع الجو الحضاري الذي نطمح إليه؛

- على الحكومات العربية بجامعاتها ومؤسساتها الثقافية فهم ضرورة تعليم العربية لغير الناطقين بها، واستثمار الفرص المتاحة لتحسين مكانتها العالمية بين اللغات الأخرى. ففي إيران اليوم فرص ذهبية لنشر اللغة العربية، ومن الضروري استثمارها عبر تفعيل المحاولات الجادة لتطوير ما هو موجود ليبلغ مستوى الطموح؛

- ينبغي على إيران والدول العربية أن تسعى جادة لتطوير المؤسسات المهتمة بنشر اللغة العربية وإقامة الدورات والنشاطات التعليمية، وتأهيل الكوادر العلمية، وإحداث أقسام خاصة بتعليم العربية لغير الناطقين بها، وتنشيط دور النشر وتشجيعها على إصدار الكتب التعليمية والمواد الصوتية والبصرية والحاسوبية التابعة لها؛

- يتحمل الأساتذة الإيرانيون والعرب القسط الأوفى من مسؤولية إحياء الثقافة الإسلامية عبر نشر اللغة العربية. وعلى أساس ذلك ينبغي لهم أن يستثمروا فرص اللقاء، ويدرسوا ميثاق عمل مشترك يهدف إلى سدّ الثغرات التعليمية الموجودة، ودراسة الجمالية اللغوية العربية التي تهيئ لها - نظرياً - السبيل لتحتل مكانة مرموقة بين اللغات الراقية، والكشف عن رموز هذه اللغة التي بإمكانها - لميزاتها الفريدة من الاشتقاقات والإيجاز والاتساع اللغوي والترادف والنحت... وهلم جرا - أن تصبح لغة الحاسوب وتواكب تقنيات العصر؛

- لا بد من انفتاح اللغة العربية وآدابها على اللغات العالمية، والتواصل الثقافي والأدبي مع سائر الآداب من موقع الكفاية والندية، فنضمن للغة العربية وآدابها مكاناً لائقاً ضمن الثقافة العالمية المعاصرة. وعلى ضوء هذه الفكرة من الضروري تعيين الأولويات البحثية، وبالتالي مد جسور الثقة للباحثين من القوميات والجنسيات الأخرى وتقديم الخبرات العلمية والمنهجية لهم كي يتناولوا الأدب العربي ولغته بالدراسة والبحث وتنقيب المخطوط من ميراثنا الثقافي، وترجمة ما يكتب في الدول العربية في القضايا الفكرية والفنية والتاريخية والأدبية؛

- على دور النشر العربية الاستفادة من معرض الكتاب السنوي في طهران واستثمار الفرص الذهبية المتاحة خلال المظاهر الثقافية التي تقيمها المستشاريات الثقافية بالتعاون مع الدول العربية في إيران لعرض آخر ما ينشرونه في الأدب المعاصر. فالباحثون الإيرانيون، كما ألمحت إليه سابقاً، بحاجة ملحة اليوم إلى ما يكتب في الأقطار العربية عن الأدباء العرب المعاصرين وأدبهم؛

- على المعاهد والمراكز العربية أن تتبادل باستمرار المعلومات والخبرات والمواد التعليمية،

ناهيك عن تبادل المدربين والخبراء، ولا سيما في مجال تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها؛

ـ أخيراً، إن العربية تتمتع بفرص كبيرة وجيدة في إيران والعالم. وعلى المؤسسات الجامعية والمراكز الثقافية والإعلام العربي ودور النشر أن يؤدوا ما حمّلتهم الأمة الإسلامية من مسؤولية التعاون الثقافي المشترك، وبذل الجهود للاستفادة من تلك الفرص وتحويلها إلى واقع عملي يمنح اللغة العربية مكانة إقليمية ودولية مرموقة. أما إذا تقاعست تلك الجهات، فإن تقاعسها سيؤدي إلى ضياع الفرص، مهما كانت كبيرة، وإلى تراجع المكانة الدولية والإقليمية للعربية، وبالتالي سنعرض أبناءنا لكل ما يستهدف ثقافتهم في الصميم، ويهدد مستقبلهم من مظاهر العولمة الثقافية والمعلوماتية والتطبيع والغزو الثقافي والاستهانة بالمقدسات والتغرب.

قائمة الوسائل التعليمية الموجودة في قسم الإعارة بمنتدى اللغة العربية

العنوان	العدد	موعظة دينية / سياسية
المدخل	٤٥ شريطاً	تعليم المحادثة العربية
العربية للناشئين	١٣ شريطاً	تعليم المحادثة العربية
لينكافن العربي	٤ أشرطة	تعليم اللغة الفصيحة واللهجة المصرية
تعليم الضروري من التحدث العربي	٣ أشرطة	تعليم المحادثة العربية
تعليم اللغة العربية	٣ أشرطة	تعليم المحادثة العربية
تعليم العربية للسفر	شريطان	تعليم المحادثة العربية
أحب العربية (١)، (٢)، (٣)	١٩ شريطاً	تعليم المحادثة العربية
اللغة العربية لغير الناطقين بها	١١ شريطاً	تعليم المحادثة العربية
المناهل	٣ أشرطة	تعليم المحادثة العربية
المحادثة العربية ـ الإنكليزية	شريط واحد	تعليم المحادثة العربية
المحادثة العربية ـ الفارسية	شريط واحد	تعليم المحادثة العربية
محادثات يومية (فارسية / إنكليزية)	شريط واحد	تعليم المحادثة الإنكليزية
محادثات يومية (عربية / فارسية)	شريط واحد	تعليم المحادثة العربية
دروس في اللغة العربية	٦ أشرطة	تعليم القواعد العربية
الرسالة	شريط واحد	فيلم تاريخي
بيوت في مكة	شريط واحد	مسلسل تاريخي
إهدنا الصراط المستقيم	٥ أشرطة	مسرحيات أخلاقية / تربوية للناشئين
حكايات خالد	شريط واحد	مسلسل
رسوم متحركة	٩ أشرطة	كارتون للأطفال
خاص بأفغانستان	شريطان	بحث سياسي
أولى حروب القرن	شريطان	بحث سياسي
فلسطينيات	شريطان	بحث سياسي
الشريعة والحياة	شريطان	بحث سياسي
مرآة الصحافة	شريط واحد	بحث سياسي
الأخبار	شريط واحد	بحث سياسي

أعلام القرن	شريطان	سياسي - شخصيات
حصاد السنين	شريطان	بحث سياسي
حوادث سياسية راهنة	شريط واحد	سياسي - أخبار
الاتجاه المعاكس	شريط واحد	حوار سياسي
حوار مفتوح	شريط واحد	حوار سياسي
من واشنطن	شريط واحد	بحث سياسي
إشراقات	شريطان	بحث سياسي
خطب الجمعة	شريط واحد	مواعظ دينية
الشريعة والحياة	شريط واحد	موعظة دينية
أركان الإسلام	شريط واحد	موعظة دينية
الحيوان في القرآن	شريط واحد	موعظة دينية
إهدنا الصراط المستقيم	شريط واحد	موعظة دينية
المحاضرة الأخيرة للشهيد محمد صادق الصدر	شريط واحد	موعظة دينية
محاضرات السيد منير الموسوي	شريط واحد	موعظة دينية
محاضرات الشيخ الشاهرودي	٨ أشرطة	موعظة دينية
محاضرات الشيخ المهاجر	٩ أشرطة	موعظة دينية
محاضرات الشيخ المالكي	٨ أشرطة	موعظة دينية
محاضرات عبد الحميد كشك	١٠ أشرطة	موعظة دينية
محاضرات الشيخ أحمد الوائلي	٩ أشرطة	موعظة دينية
محاضرات محمد قطب	٣ أشرطة	موعظة دينية
مناظرات أحمد ديدات	شريطان	موعظة دينية
شبهات وردود	شريط واحد	ديني - حوار
سبيل الهدى	شريط واحد	بحث ديني
مشكاة الأنوار	شريط واحد	منوعات / ديني
مجالس العرب	شريط واحد	قصص
كثير عزة	شريطان	قصص
خان الخليلي	شريط واحد	قصص
حكايات سفير	شريط واحد	قصص
ملفات رياضية	شريط واحد	بحث رياضي
حوار في الرياضة	شريط واحد	بحث رياضي
للنساء فقط	شريطان	بحث اجتماعي
أشهر الجرائم	شريط واحد	بحث اجتماعي
الجريمة المنظمة	شريط واحد	بحث اجتماعي
آفاق التجارة والتكنولوجيا	شريط واحد	بحث اقتصادي
موعد في المهجر	شريط واحد	بحث اقتصادي
أناشيد وتواشيح	١٢ شريطاً	-
قصائد شعرية	شريط واحد	-
قصائد شعرية (عامية)	شريطان	-

للنساء فقط	شريط واحد	بحث أدبي
للنساء فقط	شريط واحد	بحث طبي
حضارة الأزتك	شريط واحد	بحث فكري / ثقافي
عالم الطبيعة	شريط واحد	بحث علمي
أحداث وغرائب	شريط واحد	بحث علمي
هذه الدنيا	شريط واحد	بحث علمي / ثقافي
الجزء الثلاثون من القرآن والمنتقي في الأدعية	شريط واحد	-

(١) جدير بالذكر أن الجامعات الإيرانية لم توفر قبل الثورة للطلبة الإيرانيين الفرصة لمواصلة الدراسة في مرحلة الدكتوراه، وقد تم ذلك بعد الثورة من خلال جامعتي طهران وأعداد الأكاديميين. وخلال السنة الدراسية (٢٠٠٠-٢٠٠٢) قبلت - لأول مرة - جامعات أصفهان ومشهد والعلامة الطباطبائي دفعة من الطلبة في مرحلة الدكتوراه.

(٢) أنظر في المناهج كتاب **المرجع في تعليم اللغة العربية للأجانب**، فتحي علي يونس ومحمد عبد الرؤوف الشيخ.

(٣) رسم المعهد خطته في توزيع المادة اللغوية على مراحل أربع، وهي مراحل تعليمية ذات أهداف متداخلة مع الاهتمام البالغ بالنظام الاشتقاقي. أما المراحل فهي: «توطئة صوتية - أبجدية/ مرحلة التركيب اللغوي البسيط / مرحلة التركيب اللغوي البسيط مع تقدم الجانب الإعرابي/مرحلة التركيب والإعراب في صورهما المركبة.

محمد حسين حافظيان*

نحو تعزيز المشاركة السياسية للمرأة في إيران

تمثل مشاركة المرأة الفاعلة في الساحة السياسية، سواء في إيران أم في أرجاء أخرى من العالم، أحد مظاهر الحداثة. وهي ظاهرة حديثة نسبياً. على أن ما كان يعد قاعدة في المشهد السياسي هو ابتعاد المرأة عن السياسة، بحيث تحدث بعضهم عن المرأة الخاصة، والرجل العام، بمعنى أن إيران تنظر إلى المرأة باعتبارها تنتمي إلى الحيز الخاص؛ حيز البيت والأسرة، فيما تنظر إلى الرجل باعتباره ينتمي إلى الحيّز العام؛ حيّز الأنشطة الاجتماعية والسياسة والدولة[١]. ويرى غاستون بوتول، عالم الاجتماع الفرنسي، أن دخول المرأة إلى الساحة السياسية في العصر الحديث هو استثناء حقيقي وظاهرة غريبة وخارجة عن المألوف[٢]. وبسبب إقصاء المرأة عن الساحة السياسية، كانت المشاركة السياسية أحد المطالب الدائمة للمرأة طوال العقد الفائت، وشكلت باستمرار أحد الأهداف الرئيسية للحركات النسائية جمعاء، بل يمكن القول إن إيمان المرأة الإيرانية بضرورة أن تكون مالكة أمر مصيرها هو العامل الأكثر أهمية في مشاركتها الكثيفة في الثورة الإسلامية في إيران. لذا، لا يمكن دراسة الثورة الإسلامية الإيرانية أو مشاركة المرأة في حقب أخرى، كالثورة الإسلامية وغيرها، بشكل منفصل عن هذه القضية، أو تجاهل أهمية هذا المطلب في دفع المرأة الإيرانية للقيام بالأدوار المهمة التي قامت بها[٣]. ففي خلال الثورة والمراحل اللاحقة تعرفت المرأة الإيرانية على ما تتمتع به من إمكانات في مجال العمل السياسي. وفي هذا الإطار، يقول نيكي ز. كيدي: «إن مشاركة المرأة الإيرانية كبير الحجم والمنظم والفاعل جداً في السياسة والتظاهرات في خلال الثورة، وفي المرحلة التالية، غيرت من وعي كثير من النساء الإيرانيات لإمكاناتهن السياسية[٤]. وكما يعتقد كيدي، فمن الطبيعي أن تحاول النساء الاستفادة من الإمكانات السياسية الهائلة التي تملكها، وأن تجني نتائج الخدمات التي قدمتها للبلد في خلال الثورة،

* باحث مقيم في مركز البحوث العلمية والدراسات الاستراتيجية للشرق الاوسط.

والحرب التي فرضها العراق، وفي المراحل التالية. وبالتالي، فإن الهدف الرئيسي لهذه المقالة يتمثل في استكشاف الطرق الآيلة للاستجابة لمطالب المرأة الإيرانية، وللبحث في أفضل الطرق لتحقيق الهدف الرئيسي الذي أدّى إلى اضطلاع المرأة الإيرانية بالدور المهم الذي قامت به في الثورة الإسلامية. كذلك تهدف هذه المقالة إلى مساعدة النساء في البلدان الإسلامية الأخرى في الانخراط في الحركات الناشطة. وتنهض هذه المقالة على فرضية أساسية مفادها أن تزايد مساهمة المرأة في النشاط السياسي في أي مجتمع لا يحصل بشكل آلي، بل لا بد من حصول بعض الخطوات الضرورية التي تساعد في تعزيز مستوى مشاركة المرأة في الحقل السياسي وتفعيله. إلى ذلك، فإنه، وكما تظهر الدراسات العلمية والبيانات الإحصائية، ليس هناك فارق كبير بين مستوى مشاركة كل من الرجل والمرأة على الصعد الجماهيري، إذ تتمثل المشكلة الكبيرة في عدم التساوي بينهما على مستوى النخبة السياسية(٥). وتبرز هذه المشكلة في شكل خاص في إيران وغيرها من البلدان الإسلامية، وفي بلدان العالم الثالث عموماً. وبالتالي، فإن الخطوات التي تعددها هذه المقالة إنما صيغت وطرحت لمعالجة هذه المشكلة تحديداً.

تُعرّف المشاركة السياسية على أنها أي سلوك يؤثر في النظام السياسي أو يسعى لإحداث هذا التأثير. على أن ضرورة وجود المرأة ومشاركتها في المجتمع لا تنبع من الضرورة الرمزية، بل من كون تجارب كثير من البلدان قد أظهرت أن زيادة مساهمة المرأة في الأنشطة السياسية والاجتماعية والإدارية، أدّت إلى تسارع وتيرة التنمية والسير بخطوات إضافية ثابتة على طريق التقدم. وتستند هذه التدابير المقترحة أدناه إلى دراسات وبحوث أجريت على المستويين الاجتماعي والثقافي في إيران، وفي بلدان إسلامية أخرى ذات وضع مماثل. طبعاً، استفدنا من تجارب الدول المتقدمة الأخرى التي بلغت مستوى متقدماً من المساواة بين الجنسين. ومما لا شك فيه أنه ينبغي تعديل هذه الإجراءات بما يتوافق مع البيئة الثقافية الداخلية بشكل دقيق وصادق.

ومن نافل القول إن المجتمع المدني الحقيقي سيبقى غير مكتمل أو غير سليم من دون حضور المرأة الفعلي، إذ لا يسع أي مجتمع بناء قواعد حضارة قوية، إن هو حرم نفسه من مشاركة ونشاط نصف عدد سكانه، والذي يمكن أن يكون فاعلاً في الشأن العام.

قبل البدء باقتراح الإجراءات التي يمكن أن تفضي إلى زيادة المشاركة السياسية للمرأة، تجدر الإشارة إلى أن البحوث التي أجريت حول السلوك السياسي للمرأة في العقدين الفائتين تظهر، على الرغم من بعض الفهم الخاطئ لدى العامة، وحتى لدى بعض الأكاديميين(٦)، عدم وجود اختلاف بين عدد الناخبين من الرجال والنساء في الانتخابات المحلية والوطنية. إذ لا يزيد الفارق عن ٣ ـ ٥ في المئة(٧). ومن الضروري أن نشير هنا إلى أن الإجراءات المقترحة

ليست مفيدة إلا في الحالات التي توصل فيها أصحاب القرار السياسي إلى أن مشاركة المرأة السياسية على مستوى النخبة ليست مفيدة فحسب، بل هي ضرورية جداً أيضاً. وبالتالي فلا بد من إعداد هذه الإجراءات لزيادتها. والآن وبعد هذه المقدمة، سنقدم هذه الإجراءات، والأسباب التي تجعلها ضرورية.

الإجراءات

- زيادة نسبة مشاركة المرأة في المؤسسات السياسية، وخصوصاً في مجلس الشعب عبر نظام الحصة (الكوتا): أدت هذه الطريقة إلى ظهور نتائج باهرة في البلدان التي اعتمدتها، بحيث تضاعف بشكل قوي مستوى مشاركة المرأة في مراكز الإدارة السياسية. ونظام الحصة هو نظام يُخصص فيه للمرأة نسبة محددة في كل المناصب، سواء في البرلمان أم في الحكومة، وتراوح في البلدان التي طبقت هذا النظام بين ٢٠ و ٣٠ في المئة. ونظراً إلى عدم تطبيق هذا النظام في إيران، فإن مستوى مشاركة المرأة بلغ أكبر معدل له في المجلس الخامس، ثم تراجع في الولاية السادسة. وبلغت نسبة النواب من النساء ٤,٥ في المئة، وهي نسبة ضئيلة جداً مقابلة بنسبة مشاركة النساء في التصويت في الانتخابات البرلمانية التي تكاد تكون مساوية للرجال. وهي نسبة ضئيلة مقارنة بمثيلاتها في عدد من بلدان العالم الثالث. طبعاً، إن هذه المشكلة تعانيها دول الشرق الأوسط كافة[8]. وتكفي نظرة سريعة على الإحصاءات المتعلقة بنسبة مشاركة المرأة في السياسة وفي صنع القرار في الشرق الأوسط لرؤية مدى انخفاضها مقابلة بمناطق أخرى في العالم. إذ إن مستوى مشاركة المرأة في التشريع وفي الإدارة وفي السلطة التنفيذية بعيدة جداً من أن تكون مرضية، بل إنها أقل من مشاركتها في دول في مناطق أخرى من العالم الثالث، بما في ذلك شرق آسيا وأميركا اللاتينية وإفريقيا جنوب الصحراء[9]. وكما أشرنا أعلاه، فإن اعتماد نظام للكوتا أحدث تغييراً كبيراً في زيادة حضور المرأة في هيئات صنع القرار. ويمكن إدراك مدى أهمية هذا النظام إذا التفتنا إلى أن المنطقة الوحيدة في العالم التي انخفض فيها مستوى الوجود النسائي في هيئات صنع القرار إنما هي بعض دول الكتلة الشرقية سابقاً. فبعد انهيار الاتحاد السوفياتي وسقوط الأنظمة الشيوعية في هذه البلدان، أوقف العمل بنظام الكوتا أو جرى تخفيضه، ما أدى إلى انخفاض مستوى حضور المرأة في الهيئات السياسية لهذه البلدان.

ولا ينبع التشديد على تبوء المرأة لبعض المناصب الإدارية والسياسية العليا من الاعتقاد بأن مجرد وجود بضع نساء في الهيئات التشريعية أو الإجرائية سيحل مشكلة عدم تمثيل المرأة بشكل كاف، بل هو يقوم على الاعتقاد بأن تبوء المرأة التدريجي لهذه المناصب بنسبة تراوح في البداية بين ٢٠ و ٣٠ في المئة، سيمنح النساء الناشطات سياسياً المزيد من الخبرة الإدارية الضرورية، ويعرّف الناس على حقيقة أن المرأة تملك مثل هذه المهارات الإدارية

السياسية. الأمر الذي سيجعل هذه العملية عملية مستدامة وليست مجرد هدف استثنائي.

كذلك يجب الأخذ في الحسبان أنه ما لم يتحقق ذلك، فإن النساء سيتجهن تدريجاً إلى الاعتقاد بأنهن إنما تستخدم كناخبات يجبرن على الظهور أمام صناديق الاقتراع للتصويت للمرشحين الذكور الذين قد لا يكونون مهتمين أصلاً بمطالب المرأة وطموحاتها، الأمر الذي سيؤدي إلى إحباط المرأة على المدى الطويل. وعموماً، فإن المزيد من المشاركة النسائية في المستويات العليا سيؤدي إلى نتيجتين مهمتين، أولاً، سيشجع نساء أخريات ويحفزهن على تعزيز جهودهن وتحقيق المزيد من الإنجازات البارزة، ذلك أن مجرد الإيمان بأن الوصول إلى المراتب العليا في الإدارة ليس مغلقاً في وجههن يؤلف حافزاً قوياً على بذل المزيد من الجهد. أما النتيجة الثانية، فتتمثل في تأثير مشاركة المرأة في مجمل مفاهيم المجتمع وسلوكياته، وهو ما سنناقشه بمزيد من التفصيل لاحقاً. فالمهم أن مشاركة المرأة في المراتب العليا وفي أعلى دوائر صنع القرار بات حقيقة عالمية، ويشكل أحد المؤشرات على مدى تقدم التنمية البشرية في بلد ما. إذ تُقدم دائماً الإحصاءات المتعلقة بمدى مشاركة المرأة في مؤسسات صنع القرار في الرئاسة ورئاسة الوزراء وفي المجالس التشريعية والحكومات، ولا مفر من ذلك. ويقال إن القرن الحادي والعشرين هو، بطريقة أو بأخرى، قرن النساء، وإن تغيرات أساسية تصب في هذا الاتجاه سيشهدها هذا القرن(١٠).

إجمالاً، لا يمكن القول إن تبني نظام الحصص يشكل خطوة أساسية لتسهيل مشاركة المرأة الفعلية، ذلك أن مثل هذه المشاركة لن تصبح حقيقة إلا لدى مشاركة المرأة في السلطة، وفي صنع القرار. ويمكن في المراحل الأولى أن يخصص للمرأة من ٢٠ إلى ٣٠ في المئة من المناصب الإدارية ومن عدد مقاعد المجلس وفي المجالس المحلية، أي في البلديات والمجالس الريفية. ويبدو ذلك أمراً مناسباً. على أن تزداد هذه النسبة حتى تصل إلى مرحلة يصبح مجرد امتلاك المؤهلات هو المعيار، وليس الانتماء إلى أحد الجنسين؛

- تشجيع الأحزاب والمجموعات السياسية على تبني اعتماد «الكوتا» (على الأقل من ٢٠ إلى ٣٠ في المئة) لوجود النساء في الهيئات التنفيذية لهذه التنظيمات: لا تقتصر محاولات التوصل إلى المساواة في حقل مشاركة النساء السياسية في المستويات العليا على القطاعات الرسمية والحكومية، بل ينبغي أن تتعداها إلى الأحزاب والمجموعات السياسية أيضاً، ذلك أنه ما من شك في أنه، ونظراً إلى الاغتراب التاريخي للمرأة عن السياسة، وإلى أن دخولهن إلى الساحة السياسية وممارستهن في هذا الحقل ظاهرة جديدة واستثنائية، فإن حساسيتهن واهتمامهن بالسياسة هو أقل نوعاً مما هو لدى الرجال، وبالتالي، فإن مشاركتهن في التجمعات السياسية أقل من مشاركة الرجال(١٢)، بل يقال إن هناك مجموعة من العوائق التاريخية تحول دون مشاركة المرأة السياسية على المستوى الدولي.. إلى ذلك،

ساد رأي يقول إن «السياسي» يحمل في داخله ما يجعل المرأة تنأى عنه. ولقد عبّر بعض الأكاديميين دائماً عن مثل هذه المقولة[١٣].

طبعاً، لا بد من الأخذ في الحسبان أن جزءاً من المشكلة يتمثل في أنه حتى في حال كانت النساء مؤهلات، فإنهن لن تجدن فرصة الوصول إلى المراتب الحزبية العليا، ما يجعلهن يفقدن بعض الزخم للعمل الفاعل في هذه الأحزاب، الأمر الذي قد يؤدي إلى تراجع مشاركة المرأة في المستقبل، حتى على المستوى الجماهيري. وبالتالي، يتعين على الأحزاب السياسية الانتباه إلى أنها إذا كانت تسعى لعدم خسارة أصوات النساء، فإن عليها أن تتخلى عن الاستخدام الآلي لهذه الأصوات، وأن تسعى إلى تمكين النساء من الوصول إلى المراتب الحزبية العليا، لأن ذلك من شأنه أن يشجعهن على النظر بإيجابية إلى هذه الأحزاب، وعلى ألا يعتبرن أنفسهن مجرد مقترعات لها. ويمكن أن تقوم الحكومة من ناحيتها بدور أكثر فاعلية في هذا المجال، وذلك باشتراطها وجود حصة معينة للنساء داخل الحزب كشرط لتأسيسه وممارسته لنشاطه. ولا يمكن عد ذلك أمراً غير ديموقراطي إطلاقاً. إذ لا يمكن أن يُعرّف أي نظام سياسي بأنه نظام ديموقراطي ما دام نصف أعضاء المجتمع محرومين من الوجود الكامل في المراحل المختلفة من العمل السياسي؛

ـ تخصيص نسبة معينة للنساء في الهيئات التنفيذية للتنظيمات الطلابية:
اضطلعت الجامعات في السنوات الأخيرة بدور رئيسي في خلق المساواة بين الجنسين في المجتمع الإيراني. فالآنسات والسيدات اللواتي عانين من الخيبة في الأماكن الأخرى، استمتعن بممارسة بعض حقوقهن والنجاح في هذا الحقل. وبالفعل، فإن اعتماد نظام الكفاية في الدخول إلى الجامعات أظهر أن النساء، في حال توافر فرصة التنافس النزيه والعادل، على استعداد تام لذلك. فقد جاءت النتيجة لتظهر أنه في العام الدراسي ٢٠٠٢ بلغ عدد النساء في السنة الأولى في كل كليات البلاد ٦٢ في المئة من مجمل عدد الطلاب. إلا أنه ليس ممكناً رؤية النسق العام من عدم التساوي في مجال إدارة الكليات والجامعات فحسب، بل وفي الأقسام أيضاً، ذلك أن المرأة تدير جامعة واحدة فقط، هي جامعة الزهراء في طهران، وهي جامعة للنساء فقط. كذلك، فإن حجم وجود النساء في أقسام الكليات متدنٍ جداً. وعموماً، ونظراً إلى كون النساء قادرات على امتلاك خبرة المشاركة في العمل السياسي من خلال المشاركة في التنظيمات الطلابية وفي الإطار الجامعي عموماً، وبما أن ذلك يوفر إمكانية أكبر كثيراً لتحقيق المساواة بين الجنسين، فمن الضروري أيضاً إحداث بعض التطورات الإيجابية على صعيد مشاركة المرأة في الجامعات. طبعاً، إن عضوية المرأة على مستوى القاعدة ليست أقل في هذه الحالة أيضاً. ولكن الفجوة الكبيرة تظهر لدى ارتقائنا إلى الجهات الطلابية القيادية. فالطالبات إما أنهن لسن أعضاء في المجالس والهيئات التنفيذية للمنظمات أو أن وجودهن قليل جداً وذو طابع رمزي.

والآن، وبعدما كثر النقاش حول المجتمع المدني والطرق الآيلة إليه، سواء في إيران أم في بعض المجتمعات المسلمة الأخرى، يمكن القول إنه بات من المتوقع أن تقوم الجامعات بدور مجتمع مدني مصغر وساحة لممارسة الديموقراطية والمساواة بين الجنسين. ولتصحيح الخلل الناتج من ضآلة الحضور النسائي في الهيئات الطلابية القيادية، يمكن اعتماد نظام «كوتا» وتخصيص نسبة معينة من العضوية في هذه الهيئات للنساء. ولا شك في أن تبني هذه الإجراءات يعزز تمثيلية هذه الهيئات وتمكّنها من التحدث بمزيد من الثقة باسم الجماعة التي تمثلها. ولتشجيع العمل بمثل هذا الإجراء، يمكن أن يشجع مسؤولو التعليم العالي التنظيمات الطالبية على تبني نظام «الكوتا»، بل يمكن أن يربطوا قانونية عمل هذه الهيئات بتبنيها لهذا النظام، وخصوصاً أن مثل هذا الإجراء يمكن أن ينطبق في شكل كلي في مؤسسات مثل اتحادات الطلبة التي تقيمها الكليات لهؤلاء الطلاب على وجه التحديد. وبتطبيق هذا الإجراء، لا بد أن ينتخب عدد من الأعضاء من جانب الطالبات، وبالتالي، فإنهن يكتسبن الخبرة السياسية الضرورية للمشاركة في ما بعد على المستوى السياسي العام. فالذريعة التي غالباً ما يتم اللجوء إليها لعدم منح النساء مناصب عليا تتمثل في فقدانهن للخبرة الضرورية لتولي مثل هذه المناصب. ولكن ما دامت النساء محرومات من تبوء مناصب دنيا على المستوى الطلابي، فكيف يمكنهن الحصول على الخبرة الإدارية الضرورية، وبالتالي، لا بد من كسر هذه الحلقة المفرغة في مكان ما للتمهيد لمشاركة المرأة في المستويات السياسية العليا؛

ـ دعم مشاركة النساء في الهيئات التنفيذية العليا في البلاد من خلال دعم نفقات الحملات الإنتخابية: مع التحقق التدريجي لمشاركة المرأة في الهيئات الإدارية الدنيا، ومع بدء تلمس المجتمع لإمكانات المرأة، ستبرز طبعاً كوكبة من النساء بقدراتهن التنفيذية المتميزة، وتبرهن تالياً أنهن قادرات على تولي مسؤوليات الهيئات العليا، وأنهن تمتلكن المؤهلات المطلوبة لعضوية البرلمان والمجالس المحلية. وبالتالي، فإن مسؤولية كل الرجال والنساء الملتزمين والمنصفين أن يدعموا هؤلاء النسوة، ويمهدوا الطريق أمامهن للدخول في الهيئات التنفيذية العليا. فعلى سبيل المثال، إذا سعت مديرات في الحقل الأكاديمي لتولي مناصب من هذا النوع، فمن واجب كل المخلصين والعادلين، رجالاً ونساءً، بذل كل جهد في الحملات الإعلامية لتمكين المجتمع من الاطلاع على إنجازاتهن وقدراتهن. ومن ناحية أخرى، فإن من مهمة مسؤولي التعليم العالي وغيرهم ترشيخ هؤلاء النسوة للمؤسسات الأخرى في البلاد كي يتمكن من الخدمة في القطاعات الأخرى أيضاً. ومن الضروري أن يضع كل المناضلين من أجل المساواة بين الجنسين، بما في ذلك كل المجموعات والمؤسسات والأفراد المؤمنين بحقوق المرأة، خلافاتهم العقيدية جانباً، وأن يجتمعوا معاً، أقله في هذا المجال، لكي يتم التوصل إلى زيادة مشاركة المرأة في المستويات النخبوية العليا. وعليهم أن يشكلوا جبهة معادية للتمييز

بين الجنسين للنضال من أجل تحقيق هذا الهدف العظيم[١٤]. وفي إطار هذه الجبهة المظلة يتعين وضع كل الخلافات والاختلافات جانباً لمصلحة المساواة بين الجنسين. وعلى كل الأفراد والمجموعات أن يبذلوا كل ما لديهم من جهد لتحقيق هذا الهدف المشترك.

إن ترقية النساء الأكاديميات المؤهلات وغيرهن من النساء ذوات القدرة والخبرة العاملات في المستويات الدنيا إلى المستويات الإدارية العليا من شأنه أن يسهّل مشاركة النساء على مستوى النخبة، ويصحح الفهم الخاطئ المتعلق بعدم كفاية المرأة إدارياً. والحق أنه إذا تم العمل بالإجراءات التي عرضناها أعلاه، فيمكن توقع بناء قاعدة التقبل التدريجي لحضور المرأة في المناصب التنفيذية العليا وبصعوبة أقل.

- **العمل على دفع الإعلام لعدم نشر القوالب السلبية النمطية المتعلقة بعدم القدرة الإدارية لدى المرأة:** على نساء البلد أن يلجأن إلى كل الوسائل للتدخل مع جميع وسائل الإعلام من صحف ومجلات وإذاعات وتلفزيون وغيرها لتغيير نظرتها إلى المرأة، وذلك للتوصل إلى جعل البرامج والمنشورات المخصصة للمرأة تبرز للمجتمع طبيعتها الحقيقية، وخصوصاً مجهوداتها وإنجازاتها في الميادين العلمية والأكاديمية. ولا شك في أن كل هذه البرامج ستؤدي إلى فهم أفضل وأكثر إيجابية. وعندما يدرك عامة الناس أن النساء نجحن على مستوى الإدارة الدنيا في القيام بأعمال كانت تبدو مستحيلة، فإنهن سيتعرفن إلى قدرات المرأة المتميزة في هذا المجال عموماً. وبالتالي فإن عمل المرأة في المستويات الإدارية العليا لن يبدو غريباً واستثنائياً. وما لم يحدث ذلك، فإن ما حصلت عليه المرأة في المستويات الإدارية العليا سيبقى مقتصراً على الدائرة نفسها، ولن تنعكس نتائجه على المجتمع ككل. ومن الأفضل أن يتم هذا التأثير بشكل سلمي تماماً ومصحوباً بمحاولات لإقناع مسؤولي وسائل الإعلام وتشجيعهم، ولكن إذا ظهرت مقاومة كبيرة لهذه الاقتراحات المشروعة والمنطقية، فمن الضروري أن تقوم كل النساء الفاعلات سياسياً بعمل حسن التخطيط والتنسيق لإعلان احتجاجهن والمطالبة بحقوقهن المشروعة. وحتى مع تطوير قدرات المرأة التنظيمية، ولتعزيز التنسيق في سياسات وسائل الإعلام العامة، من الأفضل أن تقوم إحدى النساء الواعيات، نيابة عن كل نساء البلاد، بدور المستشار أو المراقب لإنتاج مثل هذه البرامج، لأن ذلك سيمنع معظم المظاهر المناهضة لزيادة مشاركة المرأة في المجتمع، وخصوصاً في المستويات العليا، من الظهور في هذه البرامج. كذلك، فإن هذا الأمر يؤدي إلى بدء النضال القومي لتصحيح موقف الإعلام الذي يُظهر النساء كأفراد ضعفاء وغير قادرين؛

- **إحباط المحاولات الرامية إلى الحد من تأييد حقوق المرأة والقيام بالدراسات السنوية:** لا تقتصر قضايا المرأة في أي حال من الأحوال على النساء وحدهن. فإذا كانت تجربتهن الأنثوية جعلتهن يتمتعن بوعي حدسي بقضاياهن، ولكن مع ازدياد تخصيص

الدراسات في هذا الحقل، إضافة إلى تعقدها وتمرس القائمين بها، يمكن للمرء أن يدلي باقتراحات يمكن الركون إليها.

إن قضايا المرأة مرتبطة أساساً بالمجتمع ككل، فإلى جانب مصلحة النساء في الحصول على حقوقهن، فإن الأمر يعني المجتمع كله. إذ نظراً إلى أنه يفترض بالمجتمع أن يحاول على الدوام تأمين مصالح أعضائه، يتعين عليه أيضاً أن يستفيد من إمكانات وطاقات نصف جسمه لكي يؤمن ديناميته وموارد رزقه بشكل أكثر فاعلية. إلى ذلك، فكون فهم قضايا المرأة والسعي لتحقيق مطالبها أمراً مهماً للمجتمع ككل، ذلك أنه لن يشهد أي مجتمع تقدماً فيما ينظر نصف المجتمع إلى نفسه باعتباره ليس أكثر من مواطنين من الدرجة الثانية، وإنهن، أي النساء، أقل مشاركة من الرجال، كما أنهن يحصلن على حصة أقل. ولهذه الأسباب، ينبغي ألا تقتصر البحوث المتعلقة بالنساء والدفاع عن حقوق المرأة على النساء. كذلك ينبغي عدم رسم ذلك الخط السطحي بين النساء بوصفهن عناصر داخلية، والرجال بوصفهم عناصر خارجية.

وفي مجال الدفاع عن المشاركة السياسية للمرأة في مستوى النخبة، ينبغي أن يشارك كل الرجال الواعين والعادلين والمهتمين، بحيث يشارك كل الذين يدركون أهمية حضور المرأة في المراكز السياسية العليا ويعملون ما في وسعهم لتعزيز مشاركة المرأة. بكلمات أخرى، وكما أوضحنا أعلاه، يتعين على كل المعنيين بتقدم وضع المرأة، أن يشكلوا «جبهة مناهضة للتمييز بين الجنسين».

- تغيير محتوى الكتب المدرسية، بما يزيل الأدوار النمطية السلبية للمرأة: من الأسباب المهمة التي يذكرها كثير من الباحثين لتدني مشاركة المرأة في الشؤون الاجتماعية، بما في ذلك المناصب السياسية العليا، يتمثل في كون الإناث من الأطفال نشأن في البيت والمدرسة على نحو يجعلهن يعتبرن أن لا شأن لهن بالمهمات الاجتماعية والسياسية، أي أنه بينما يلقن الأطفال الذكور منذ البداية أنه يتعين عليهم الاضطلاع بالمهمات الاجتماعية والسياسية، يقال للإناث إن مآلهن هو القيام بالمهام المنزلية وتربية الأطفال، وأن عليهن أن يتركن الشؤون المهمة، مثل النشاط السياسي والاجتماعي، للرجال. ويتواصل هذا التدريب التمييزي في الجامعات أيضاً، إذ تجد أنه حتى أنجب الطالبات يفضلن أن يكن مستمعات جيدات على أن يشاركن في المناظرات التي تشهدها قاعات الدراسة. والحقيقة أن هذه التقاليد التمييزية ترغم الطالبات على أن يلجأن إلى الصمت المطبق بدلاً من المشاركة العقلانية والفاعلة.

إن وجود هذه القوالب النمطية في الكتب المدرسية يؤدي إلى جعل الفتيات في سن الرشد لا يبدين اهتماماً كبيراً ولا يبذلن الجهود للمشاركة في المراكز السياسية التنفيذية في المستقبل. وبالتالي، فإن تغيير محتوى هذه الكتب وجعلها متوافقة مع مقتضيات المساواة بين الجنسين

يمكن أن يزيل على المدى الطويل هذه المشاكل الناجمة عن المفاهيم الاجتماعية الخاطئة. كذلك، فإن من شأن ذلك أيضاً أن يكون له مفاعيل طويلة الأمد على تعزيز مشاركة المرأة السياسية والاجتماعية. إن هذا التدريب هو من الأهمية إلى حد أن الدول الغربية بدأت منذ عقود بإزالة الكلمات الدالة على التمييز بين الجنسين في لغتها، فاستبدلت لفظة chairman وتعني الرجل الفرد الذي يرأس الاجتماع بـ"chair person" أي الشخص الذي يرأس الاجتماع، ذلك أن الاعتقاد بأن الرجال وحدهم هم القادرون على إدارة المؤسسات لم يعد سائداً. وهكذا، ينبغي التعلم من الدول الأخرى التي لديها تجارب ناجحة في هذا المجال، وأن نعدّل كتبنا المدرسية ونظامنا التربوي، بل وحتى اللغة التي تستخدمها العامة والدوائر الأكاديمية على حد سواء، بحيث نخفف من الكلمات المجحفة بحق النساء.

خلاصة

ليست الاقتراحات التي تضمنتها هذه المقالة، طبعاً، الطريق الوحيدة التي يمكن تبنيها للوصول إلى تعزيز مشاركة المرأة السياسية، غير أنها تمثل جزءاً من التدابير التي تفتح، إذا ما اعتمدت، الطريق أمام التطورات والتقدم اللاحقين، وتكفل البدء بعملية إيجابية. وربما كان بعض الأشخاص ينظر إلى تبني هذه التدابير، وخصوصاً تلك المتعلقة بالحصص، كنوع جديد من التمييز الموجه ضد الرجال لا النساء، ولكن هذا ليس صحيحاً على الإطلاق. ويمكن إيراد كثير من الحجج على ذلك. وفي ما يلي مثال يساعد في إلقاء الضوء على ذلك: لنأخذ على سبيل المثال شخصاً محكوماً بالأشغال الشاقة يعاني منذ وقت طويل سوء التغذية، ويصرف معظم وقته في القيام بهذه الأشغال، فعندما يطلب من هذا الشخص الدخول في مباراة للجري إلى جانب رياضي محترف يمتلك كل الإمكانات المادية ويتدرب كما يحلو له، فإنه لن يشك في أن الأخير هو الذي سيفوز في المباراة. إن حال المرأة، وهي التي دخلت إلى ساحة الشأن العام بعد آلاف السنين من العزلة والاغتراب، تشبه بشكل ما حال السجين، ذلك أن المطلوب من النساء أن يتنافسن مع الرجال الذين يملكون خبرة في العمل السياسي والاجتماعي تراكمت عبر آلاف السنين، وبالتالي فإن الإنصاف يفترض، إذا كان المطلوب أن تكون المباراة عادلة، أن يقف الشخص المحكوم في مكان يتقدم ببضعة أمتار موقع الرياضي المحترف. أما في حالة النساء، فإن إعطاءهن حصة «كوتا» تبلغ ٢٠ أو ٣٠ في المئة ترمي إلى جعل شروط المباراة أكثر عدالة والتعويض عن ابتعاد المرأة التاريخي عن مسرح الأنشطة الاجتماعية والسياسية. فما يسمى «العمل الإيجابي» affairmative action بات اليوم الوسيلة الفضلى والأكثر فاعلية لتعديل النظام الاجتماعي في العالم بأسره، والقضاء على التمييز ضد المرأة. فإذا كنا حقاً نريد أن تتعزز مشاركة المرأة السياسية في المجتمع، فإن ذلك أمر لا يمكن القيام به إلا عبر تغيير شروط شراكة المرأة في النشاط الاجتماعي. إذ لا يمكن حل المشكلة برفع الشعارات المنادية

بضرورة مشاركة المرأة السياسية، والزعم في الوقت نفسه بأن شروط منافستها للرجل في هذا المجال تتسم بالتساوي، ذلك أن انعدام المساواة في شروط مشاركة الرجل والمرأة في المجال السياسي ليست ظاهرة حديثة يمكن القضاء عليها بحلول بسيطة. على أن انعدام التساوي هذا ناجم عن مسار تاريخي طويل الأمد لا يمكن إلغاؤه بمجرد تأمين عدالة سطحية لشروط التنافس. إذ من أجل التعويض عن تخلف المرأة في مجال العمل السياسي ليس هناك من خيار أمام إيران وغيرها من البلدان المسلمة إلا أن تؤمن، كما سبقتها في ذلك غيرها من البلدان التي سارت بخطى كبيرة في مجال مشاركة المرأة في المستويات السياسية العليا، بضرورة اعتماد تدابير محددة وفاعلة. فعلى الدولة ألا تكتفي بدور المراقب الحيادي، بل عليها أن تناضل من أجل جعل شروط منافسة المرأة في مجال المشاركة السياسية شروطاً متساوية فعلاً، وذلك عبر اعتماد الحصة. وتجدر الإشارة إلى أنه لا يمكن للعدالة الاجتماعية والتنمية والمجتمع المدني أن تجد معناها الحقيقي إلا في حضور المرأة ومشاركتها وقيامها بدورها، بل إن هذه المجتمعات ستبقى مجتمعات هشة وغير سوية. وكل ما يطرحه هذا المقال من تدابير إنما يهدف إلى الوصول إلى مجتمع مدني حقيقي، وإلى مستقبل إنساني أكثر عدالة، سواء بالنسبة إلى إيران أم لسواها من البلدان المسلمة.

المصادر

(1) Andrew Haywood, "Four Essential Discussion of Feminism: Public Man, Private Woman, Patriarchy, Sex and Gender, Sex and Politics", trans. Roza Eftekhari, *Zanan Monthly*, No. 32, February 1997. PP. 30 - 33.

(2) Gaston Butole, *Overpopulation*, trans. Hassan Pouyan, (Tehran: Chapakhsh, 1991). P. 246.

(3) Mohammad Hossein Hafezian, *Women and the Revolution: The Untold Story*, (Tehran: Andisheh Bartar Publications, 2001) pp. 188 - 195.

(4) Nikki R. Deddie, "*Women in Iran since 1979*", Journal of Social Research, Summer 2000, p. 112.

(5) Nasrin Mosaffa, *Political Participation of Women in Iran*, (Tehran: Institute of Political and International Studies, 1996) p. 123.

(6) للمزيد من هذه الإدعاءات المتعلقة بمشاركة المرأة في الانتخابات، أنظر:
Hossein Bashiriyeh, *Political Sociology: the Role of Social Forces in Political Life*, (Tehran: Nay Publications, 1995. pp. 215 - 216.

(7) Murray Goot, *Women and Voting Studies*, (London: Sage Publications, 1975). p. 32.

(8) Jane S. jaquette, "Women in Power: From Tokenism to Critical Mass, *Foreign Policy*, Fall 1997, p. 33.

(9) "Roundtable on Women in the Middle East: The Experience of Iranian Women", *Discourse*: An Iranian Quarterly, Vol. 3, No. 1, Summer 2001, p.2.

(10) Jaquette,op. cit.,p34.

(11) "Roundtable on Women in the Middle East", op. cit., p.19.

(12) Pamela Aboot and Claire Wallace, *An Introduction to Sociology: Feminist Perspectives*, trans. hamid Ahmadi and Maryam Khorassani, (Tehran: Donyaye Madar, 1997), p. 86.

(13) "Roundtable on Women in the Middle East", op. cit., p.2.

(14) Mohammad hossein Hafezian, "Are Women Really Qualified?!" *Zanan Monthly*, No. 37, October 1997, p.7.



□ الحركات الإسلامية في العالم العربي

الحركات الإسلامية في العالم العربي

مجموعة من الباحثين
الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقلال السياسي في العالم العربي
(مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، ٢٠٠٢) ص ٢٣٦

نشأت الحركات الإسلامية المعاصرة في النصف الأول من القرن العشرين بفعل كثير من العوامل المتنوعة والمعقدة، سواء على المستوى الخارجي أو الداخلي. فعلى المستوى الخارجي أسفرت الحرب العالمية الأولى وما آلت إليه من نتائج إلى سقوط المزيد من الدول العربية والإسلامية تحت السيطرة الإستعمارية الغربية المباشرة، والتي أدت إلى دخول القيم الغربية إلى المجتمعات الإسلامية، متحدية القيم الإسلامية، الأمر الذي آثار أزمة قيم في المجتمع العربي راحت تتفاقم مع تبني بعض المفكرين العرب والمسلمين لهذه الأفكار، فضلاً عن تحمسهم لها والترويج لخصائصها في مجتمعاتهم، بل والدعوة إلى أن يكون المجتمع الإسلامي مثل المجتمعات الغربية في ما يتعلق بنظام حياته الإجتماعي والسياسي والاقتصادي.

على أن إنهيار الخلافة الإسلامية العثمانية مثّل نقطة جوهرية في أذهان العديد من الشخصيات الإسلامية التي ساهمت في إنشاء الحركات الإسلامية، الأمر الذي دفع بشكل واضح في اتجاه تكوين الهدف السياسي البارز للكثير من أفكار الحركات الإسلامية لاحقاً، وهو إقامة الدولة الإسلامية. لذا فقد غلبت السياسة على المفاهيم الأخرى في فكر هذه الحركات، لأنهم رأوا أن قيام الدولة كفيل بقيام كل شيء آخر، وانهيارها يعني إنهيار منظومة الحياة الإسلامية بصورتها التي اعتادوها في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

تداخلت المؤثرات الخارجية مع عدد من العوامل الداخلية، أبرزها قيام الدولة القومية القطرية في المنطقة العربية والإسلامية بعد التحرر من الإستعمار، بحيث نشأت كيانات قطرية منفصلة كبديل من الوحدة الإسلامية الشاملة، واصطبغت هذه الدول القطرية بأنماط مختلفة من الفكر الليبرالي أو العلماني أو اليساري بدلاً من الفكر الإسلامي، الأمر الذي دفع العديد من

المفكرين الإسلاميين المهتمين بالشأن السياسي، إلى المناداة بضرورة السعي لبناء الدولة الإسلامية كهدف نهائي. على أن الوسائل لبلوغ هذا الهدف تعددت واختلفت من شخص إلى آخر، ومن حركة إلى أخرى، ومن ظرف إلى آخر.

إن أهداف الحركات الإسلامية والوسائل التي اعتمدتها لتحقيقها، والظروف المعاشة، والمواقف التي مرت بها، والعلاقات المتباينة مع الأنظمة السياسية القائمة بمختلف نظمها في العالم العربي على وجه الخصوص، ورؤى بعض قياداتها ومنظريها لأهدافهم، وقراءاتهم للظروف الخاصة بالحركة والظروف المحلية السائدة، لا سيما ما يتعلق بالنظام القائم وأهدافه وخصائصه وقربه أو بعده من الإسلام، ومقدار الحرية المتاحة للناس في التعبير عن آرائهم أو مشاركتهم في الحياة السياسية أو ممارسة التسلط والإستبداد، فضلاً عن الظروف الإقليمية والدولية التي أحاطت بالعديد من الدول العربية والإسلامية، قد حددت طبيعة العلاقة بين الحركات الإسلامية والنظم السياسية القائمة، والتي اتسمت في أكثرية الحالات بالمهادنة الحذرة أو الصدام العنيف القائم على رفض الآخر وعدم التعايش معه من منطلقات ومسوغات مختلفة، ساهمت فيها تجربة المقاومة ضد الإستعمار والحروب مع إسرائيل وغياب الحياة الديموقراطية في أكثرية هذه الأنظمة التي نشأت أصلاً من خلال مقاومة الإحتلال، وعجز أكثر هذه الأنظمة عن تحقيق أي إنجازات على جبهات متعددة من الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

وفي الوقت نفسه، فإن الحركات الإسلامية ذاتها قد وقعت في كثير من الأخطاء بسبب «أيديولوجيتها» وعدم قراءتها للواقع السياسي والإجتماعي، سواء المحلي أو الدولي، وبسبب عدم تقديمها البدائل الإسلامية الواقعية التي تستوعب الظروف المحيطة، واللحظات التي تعيشها الأمة بكل ما فيها من متغيرات وتناقضات وتعقيدات، وتقديم الحلول لمختلف القضايا والشؤون. وهي خاضت التحدي مع الأنظمة العلمانية القائمة من خلال استخدام القوة والعنف، سواء في ما يتعلق بحماية ذاتها أو في السعي إلى تحقيق مكاسبها، الأمر الذي أدخل هذه الحركات والأنظمة في حالة من الصراع في العديد من الدول العربية لم ينتج عنه انتصار أي من الأطراف، بل كانت النتيجة استفحال الخسائر وتزايد الأخطار وتراجع هذه الدول في مختلف الميادين والصعد. ولم يتوقف الأمر على الصراع بين هذه الحركات والأنظمة، بل وصل إلى المجتمع ذاته الذي دفع ثمناً غالياً نتيجة هذ الصراع، سواء من دماء أبنائه أو مكاسبهم أو أمنهم؛ والشواهد على ذلك لا تزال بادية ومستمرة في أكثر من بلد عربي.

ومن أجل التعرف إلى كل هذه القضايا المعقدة في ما يتعلق بهذه الحركات وسماتها ومواقفها المختلفة من القضايا والأفكار والمتغيرات التي باتت تطرح جملة من التساؤلات حول واقعها ومستقبلها، يأتي الكتاب الذي بين أيدينا ليقدم إطلالات جديدة حول هذا الموضوع.

بداية، تعرض عبد الوهاب الأفندي في الفصل الأول لنشأة الحركات الإسلامية. والتي يراها انعكاساً لتطورات معقدة شهدها العالم الإسلامي. بدءاً من الموجة الإستعمارية وظهور نظام التعليم الحديث الذي ارتبط بها. ومروراً بانهيار الخلافة العثمانية في العقد الثالث من القرن العشرين، وظهور الدولة القومية الحديثة بديلاً منها بصورها المجزأة والمفتتة.

ومع أن أكبر حركتين من الحركات الإسلامية. وهما جماعة الإخوان المسلمين التي نشأت في مصر عام ١٩٢٨، والجماعة الإسلامية التي نشأت في الهند عام ١٩٤٠، قد كان لكل منهما نشأة منفصلة ومستقلة في ظروفها وخصائصها، فإن معظم الحركات التي نشأت لاحقاً تفرعت عنهما وتأثرت بهما، وتبين كذلك أن التقارب الايديولوجي والتنظيمي بين الحركتين يكشف عن أكثر من مجرد التأثير المتبادل، بل كذلك المؤثرات المشتركة التي ساهمت في تشكيل هذه الحركات. ومن هذه المؤثرات الإرث الفكري لمبادرات الإصلاح في مطلع عصر الحداثة، مثل مبادرات الإصلاح التي قام بها جمال الدين الأفغاني وتلاميذه، والتأثر الواضح والمشترك بنشأة الدولة الحديثة ودواعي مواجهة التيارات الفكرية الحديثة، لا سيما تيار الليبرالية وتيار الإشتراكية وغيرهما. وتتبدى قوة هذه المؤثرات المشتركة في التقارب المدهش بين الحركات الإسلامية التي نشأت في الوسط السني، وتلك التي نشأت في الوسط الشيعي، على الرغم من الاختلافات الواضحة في المرجعية الفكرية لكل مذهب.

وقد حاول الباحث في هذا الفصل أن يتتبع نشأة الحركات الإسلامية المعاصرة وتطورها، وسعى إلى إلقاء الضوء على كيفية تأثير ظروف نشأة هذه الحركات في الدور الذي اضطلعت به في الحياة السياسية والاجتماعية في الدول الإسلامية عموماً، والعربية خصوصاً، وكيف اختلف هذا الدور عن ذلك الذي رسمته لنفسها عند النشأة.

ويستعرض حسن حنفي في الفصل الثاني «مفهوم الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة»، والذي يتعرض فيه للعديد من القضايا، منها تحليل الجذور القديمة للإسلام السياسي، إذ إن هذا الموضوع قد بدأ مع المناقشات الكلامية الأولى في التاريخ الإسلامي المبكر حول قضايا الإمامة والخلافة والإيمان والعمل والكفر والعصيان والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتبارها مسائل عملية قبل أن تتحول إلى موضوعات نظرية. كما نشأت على ضوء هذه المناقشات الفرق الإسلامية في صيغتها السياسية بين أحزاب السلطة (الأشعرية) وأحزاب المعارضة، وتوالت نشأة بقية العلوم الإسلامية العقلية والنقلية في صورة سياسية، كعلوم الحكمة وأصول الفقه وعلوم التصوف. ولم تخل حتى العلوم النقلية الخالصة من الدوافع السياسية.

ويستعرض الفصل أيضاً الجذور الحديثة للإسلام السياسي، والتي تتمثل في حركات الإصلاح الديني في القرن التاسع عشر والتي كانت النواة الأساسية لحركات التحرر الوطني

في مختلف أقطار العالم العربي والإسلامي. ويحلل الفصل كذلك الجذور المعاصرة للإسلام السياسي وتطوره في الفترة الليبرالية من النصف الأول من القرن العشرين ـ مرحلة سقوط الدولة العثمانية وبداية الهجمة الإستعمارية على العالم العربي ـ إلى النصف الثاني منه بعد الصدامات العنيفة بين الحركات الإسلامية، وخصوصاً حركة الإخوان المسلمين في مصر وسوريا. وبين حركة الضباط الأحرار، وإقصاء حركة الأخوان عن الحياة السياسية في الخمسينات بعد حضور سياسي واجتماعي كبير.

إن شعارات الإسلام السياسي، والتي تعكس الحالة النفسية والاجتماعية للجماعات السياسية، («الحاكمية لله» الذي يعني في إطاره العام رفض حاكمية البشر وكل الأيديولوجيات العلمانية للتحديث، وشعار «تطبيق الشريعة الإسلامية» وهو شعار يرمز إلى رفض القوانين الحالية السائدة التي تتسم بالتغير الدائم تبعاً للإعتبارات السياسية، وشعار «الإسلام هو الحل» الذي ينبىء عن فشل الحلول الأخرى التي تمت تجربتها في التاريخ العربي المعاصر في أكثر من نظام)، تنطوي على موقف أيديولوجي ونفسي من الواقع السياسي الممارس. كما يتعرض الفصل إلى جدلية شرعية الأنظمة ولا شرعيتها، ومتى يكون الإسلام السياسي عنيفاً ومتى يصبح جزءاً من الحياة السياسية في أي مجتمع.

وفي الفصل الثالث يتعرض عماد الدين شاهين لموضوع التطرف والإعتدال لدى الحركات الإسلامية لناحية الأسباب والدوافع والإنعكاسات، معتبراً أن الحركات الإسلامية تشكل جزءاً من الشريحة السياسية والاجتماعية في المجتمعات الإسلامية المعاصرة. وعلى الرغم من تنامي دور أغلبية هذه الحركات وشموله العديد من المجالات وجوانب الحياة المختلفة، فإن الخريطة السياسية للدول الإسلامية، ومنها العربية، لا تعكس حجم هذا الدور، إذ تسعى بعض الأنظمة إلى تجاهل هذا الدور وتحجيمه وقمعه، الأمر الذي أدى إلى نشوب حالة قوية من الصراع والعنف والصدام الدامي المتبادل وعدم الإستقرار. وقد وصمت غالبية الحركات الإسلامية نتيجة لذلك بسمات التطرف والإرهاب والنزعة إلى العنف وإتخاذه وسيلة من وسائلها لتحقيق أهدافها.

ويتعرض هذا الفصل كذلك لدراسة الحركة الإسلامية وطبيعتها، والعوامل التي تؤدي إلى تبني هذه الحركات للإعتدال والتطرف كوسيلة من وسائلها في تحقيق أهدافها، والتي تقسم بصورة أولية إلى عوامل ذاتية ترجع إلى طبيعة فهم الحركات لرسالتها ورؤيتها للمجتمع الذي تعيش فيه، وعوامل خارجية تعود إلى رؤية المجتمع والنظم السياسية لهذه الحركات، وما يفرضه ذلك من ردود فعل ومواقف تجعلها قريبة من الإعتدال أو التطرف. كما يتعرض الفصل إلى تصنيف الحركات الإسلامية في العالم العربي مع بيان المعايير في هذا التصنيف والدوافع والأسباب الذاتية والخارجية وراء اقتراب بعض الجماعات من دائرة التطرف

وتبنيها العنف والصدام وسيلة لتحقيق أهدافها، مع تحليل الواقع الحالي للحركات الإسلامية. وانعكاس ظاهرة التطرف والإعتدال على مستقبل العلاقة بين النظم الحاكمة والحركات الإسلامية وأثر ذلك في مستقبل المنطقة العربية.

وحول رؤية الحركات الإسلامية لمفاهيم الديموقراطية والتعددية السياسية في العالم العربي يتعرض أحمد الموصللي في الفصل الرابع لمحاولة التأسيس النظري والسياسي للديموقراطية والتعددية السياسية لدى الحركات الإسلامية المعاصرة عموماً، والمصرية خصوصاً. وتم تصنيف الحركات الإسلامية من خلال تبنيها لهذه المفاهيم وأسلمتها منهجياً أو رفضها تحت مظلة شعارات أيديولوجية كبيرة، مثل «الحاكمية لله وجاهلية العالم، والإسلام هو الحل».

وقد تم تبني هذا التصنيف من خلال النظريات السياسية الإسلامية المعاصرة، والممارسات السياسية الفعلية التي قامت بها الحركات الإسلامية ضمن الأنظمة القطرية في العالم العربي. وحاول الباحث الإجابة عن العديد من التساؤلات المتعلقة بهذه الحركات، مثل: هل الحركات الإسلامية التي تتبنى الديموقراطية هي حركات ديموقراطية فعلاً، أم أنها تتبنى الديموقراطية بصفتها وسيلة سلمية وبراغماتية للوصول إلى الحكم؟ وهل المشاركة السياسية في الأنظمة السياسية القائمة تعني أنها الخطوة الأولى من أجل الوصول إلى الحكم ومن ثم الإنقلاب على الديموقراطية الليبرالية؟ وهل لهذه الأفكار مرجعية دينية، أم هل من الممكن تأطيرها سياسياً؟

وتعرض الكاتب للحركات الإسلامية في واقعها القطري، ولا سيما العلاقة السلبية بين الحركات الإسلامية والدولة القطرية، وقدم تصوراً لعدد من التساؤلات، أبرزها هل تؤدي مشاركة الإسلاميين في السلطة وفي الحياة السياسية عموماً إلى المزيد من الإستقرار أم الاستعداء والاستقطاب على أسس دينية في مواجهة أسس العلمانية التي تقوم عليها أنظمة الحكم في العديد من الأقطار العربية؟ وهل ستؤدي هذه المشاركة السياسية إلى الإستقرار السياسي داخل الدولة، بما يؤدي إلى سلم اجتماعي، وبين الدولة والنظام الدولي القائم بما فيه من تناقضات؟

وفي الفصل الخامس يعرض فواز جرجس ويحلل أثر الحركات الإسلامية في الإستقرار السياسي في العالم العربي من خلال العلاقة الوثيقة أو السببية بين طبيعة وبنية النظم السياسية القائمة ودور القوى السياسية المعارضة وسلوكها، إذ إن فهماً أو دراسة أو تعرفاً إلى دور حركات المعارضة السياسية، ومنها الحركات الإسلامية، يتطلب التدقيق وتحليل البنى المادية والأخلاقية للنخب والنظم السياسية الحاكمة، وكيفية تعاملها مع مجتمعاتها الأهلية. والمعارضة في نهاية الأمر عبارة عن امتداد طبيعي للثقافة والسلوك السياسيين

السائدين في أي بلد، وهي مؤشر دقيق على نوعية وطبيعة العلاقة بين الدولة والمجتمع. ففي الوقت الذي تفرز النظم الليبرالية معارضة ديموقراطية سلمية تعتمد مبدأ تداول السلطة، وتكون مسؤولة عن تنفيذ برامجها ومشروعاتها التي تتبناها، نجد النظم السلطوية تغلق كل السبل أمام التعبير عن الآراء السياسية المشروعة، وتحتكر معظم مجالاتها وتدفع بالمعارضة نحو العمل السري والسعي إلى الإستيلاء على السلطة بالقوة، مستخدمة في ذلك الوسائل ذاتها التي مورست ضدها في القمع والإبتعاد عن مسرح العمل السياسي.

ويركز الكاتب على العوامل المادية ـ العملية الأساسية لفهم القواعد الأساسية للعبة السياسية والآليات والاستراتيجيات التي تعتمدها المعارضة لتغيير قواعد اللعبة السياسية السائدة أو التعايش معها. وتمكن ملاحظة أن التركيز على العلاقة الوثيقة ما بين بنية وتركيبة النظام السياسي القائم ودور قوى المعارضة يدفع إلى الحذر في قبول الأطروحات التبسيطية والإختزالية التي تحاول تفسير حالة الإستقرار السياسي في المنطقة العربية، من خلال الرجوع إلى العوامل الثقافية أو الحضارية القبلية المتجذرة في البنى الفكرية الاجتماعية والسلوكية.

إن أهم التساؤلات التي يحاول الكاتب التوقف عندها هي: هل تبادر النظم السياسية العربية إلى فك حالة الإشتباك القائمة مع الحركات الإسلامية وتسعى إلى استيعابها واستخدامها في عملية النهوض الوطنية، أم أنها ستبقي على الوضع كما هو عليه الآن، أي مصادرة الحريات المتعلقة بالتعبير وحرية الرأي والمشاركة السياسية الفاعلة للتيارات الاجتماعية والسياسية المتعددة؟ لا بد في هذا السياق من تحليل السلوك العام للنخب والنظم السياسية الحاكمة وكيفية تعاملها مع كل الحركات، الإسلامية منها والعلمانية على حد سواء، من أجل فهم الحركات الإسلامية ودورها السياسي في المنطقة العربية وبالتالي مدى أثرها في الإستقرار من عدمه.

كمال صالح

وقائع إيرانية/ عربية

حزيران /يونيو ـ آب/ أغسطس

● إيران ـ تونس

أفيد في تونس (أمس) أن وزير الخارجية التونسي حبيب بن يحيى سلّم الرئيس الإيراني محمد خاتمي رسالة من الرئيس التونسي زين العابدين بن علي لم يكشف مضمونها. واستقبل خاتمي بن يحيى الذي رأس الوفد التونسي إلى الدورة السادسة للجنة المشتركة، فيما قاد نظيره الإيراني كمال خرازي الوفد الإيراني إلى الاجتماعات. وقالت وكالة الأنباء التونسية إن محادثات بن يحيى مع خرازي تطرقت إلى آفاق تعزيز التشاور الثنائي وتكثيف المبادلات، إضافة إلى إنشاء مجلس أعمال مشترك.

(الحياة، ٢٠٠٣/٧/٢)

● إيران ـ الخليج

ـ أعرب نائب وزير الخارجية الإيراني المختص بالشؤون الاقتصادية سيد محمد حسين عادلي أن بلاده «تسعى وترحب بالاستثمارات الخليجية في إطار توسيع نطاق العلاقات التجارية والاقتصادية مع دول المنطقة، ما سيؤدي إلى دعم الروابط بين الجانبين. وقال عادلي على هامش مشاركته في مؤتمر «مستقبل إيران المالي» الذي اختتم (أمس) أعماله في لندن «إن إيران حريصة على تطوير علاقاتها مع دول منطقة الخليج من أجل الدخول في شراكة مهمة يستفيد منها الجانبان». وأضاف أن بلاده بدأت مشاورات مع دول المنطقة من أجل التوصل إلى اتفاقات «تعاقدية للتعاون الاقتصادي والتجاري» على نطاق كبير. وأشار إلى أن المملكة العربية السعودية ودولة الإمارات العربية المتحدة بدأتا بالفعل الاستثمار في إيران في مجالات البتروكيمياويات والسياحة وقطاعات أخرى. وتقدر هذه الاستثمارات بملايين الدولارات.

(الحياة، ٢٠٠٣/٧/٢)

● إيران ـ العراق

ـ دعا المرشد الأعلى للجمهورية الإسلامية آية الله علي خامنئي الدول الإسلامية إلى الاعتراض جماعياً على المشروع الاستعماري القاضي بإقامة حكومة «أميركية» في العراق. وقال بعد لقائه الأمين العام لمنظمة المؤتمر الإسلامي عبد الواحد بلقزيز إن «الولايات المتحدة تحاول، كما وجميع المستعمرين في القرن التاسع عشر، فرض حاكم عسكري أميركي على العراق». ولكن على «الدول الإسلامية أن تضع جانباً خلافاتها حول قضايا ثانوية، وأن تتصدى جماعياً لهذا المشروع». وأضاف «على العالم الإسلامي أن يرفض كل حكومة لا تكون منتخبة من العراقيين أنفسهم وأن يتمسك بهذا الرفض».

(النهار، ٢٠٠٣/٦/١)

ـ دعا الرئيس الإيراني محمد خاتمي إلى

تحويل السلطة الانتقالية في العراق إلى سلطة عراقية وطنية وديموقراطية. وقال خلال استقباله الممثل الخاص للأمم المتحدة في العراق سيرجيو دوميلو «إن تشكيل مجلس للحكم في العراق يعد خطوة باتجاه ضمان مصالح الشعب العراقي في حال أدى هذا المجلس إلى إقرار حكومة شعبية».

وأكد أن خروج القوات الأجنبية من العراق «يخدم مصالح هذه الدول والشعب العراقي والمنظمة كافة».

ووصف خاتمي الممارسات الأميركية في العراق بأنها «خاطئة»، موضحاً أن الأمم المتحدة «إنما تأسست للحيلولة دون وقوع الحرب والعنف ولإحلال السلام العالمي، وعليها أن تتولى الهداية والمركزية». وأشار إلى أن «الإجراءات الأميركية في العراق وجهت ضربة إلى صدقية الأمم المتحدة».

(الحياة،١٨/٧/٢٠٠٣)

ـ قال عضو مجلس الحكم الإنتقالي العراقي موفق الربيعي إن العراق «يتطلع إلى فتح صفحة جديدة مع إيران»، مشدداً على أن تبنى العلاقات بين البلدين «على الثقة المتبادلة وحسن الجوار». ولفت إلى أن هناك «عقوداً من فقدان الثقة بين إيران والعراق، وتعتبر المرحلة حاسمة ومصيرية، وأن العلاقات بين البلدين يجب أن تبنى على الثقة المتبادلة وحسن الجوار». وأضاف «قدمنا عرضاً عن رغبة الحكومة العراقية في التعاون، وعن رغبتها (إيران) في دعم مجلس الحكم في المجالات التجارية والأمنية».

وقد أجرى وفد إيراني رسمي يقوده المسؤول البارز في الخارجية الإيرانية حسين صادقي محادثات مع أعضاء مجلس الحكم، وذلك في إطار أول زيارة لمسؤولين إيرانيين للعراق منذ سقوط نظام صدام حسين.

(الحياة،٦/٨/٢٠٠٣)

● إيران ـ السعودية

ـ تمحورت محادثات وزير الخارجية السعودي الأمير سعود الفيصل مع المسؤولين الإيرانيين في طهران أمس، وخصوصاً الرئيس الإيراني محمد خاتمي، حول ثلاث قضايا، هي مستقبل العراق والوضع الفلسطيني المتفجر ومحاربة الإرهاب.

وأفادت وكالة الأنباء الإيرانية أن محادثات الوزير السعودي في طهران تتعلق بعناصر «القاعدة» المعتقلين في إيران. ونسبت الوكالة إلى وزير الخارجية الإيراني كمال خرازي تأكيده ضرورة «تعاون كل دول المنطقة لمكافحة الإرهاب والتطرف» وقوله إن «التعاون بين طهران والرياض قائم لأن الإرهاب يهددنا جميعاً. إلا أن مصدراً ديبلوماسياً إيرانياً في الرياض استبعد أن يكون هدف زيارة الأمير سعود الفيصل لطهران البحث في تسليم إيران سعوديين في تنظيم «القاعدة».

(الحياة، ١٥/٦/٢٠٠٣)

ـ أكدت إيران والسعودية على مواصلة التعاون بينهما، وعلى ضرورة «تعاون كل دول المنطقة لمكافحة الإرهاب والتطرف». وقال وزير الخارجية الإيراني كمال خرازي خلال استقباله نظيره السعودي سعود الفيصل في طهران، إن «التعاون بين طهران والرياض قائم لأن الإرهاب يهددنا جميعاً». من ناحيته، أشار الفيصل إلى أن السعودية وإيران جارتان للعراق، وأن «اهتمامنا الأساسي هو بوحدة العراق واستقلاله وسيادته على أراضيه. وفي وقت لاحق سلم سعود الفيصل الرئيس الإيراني

الإيراني محمد خاتمي رسالة من ولي العهد السعودي الأمير عبد الله.

(النهار، ٢٠٠٣/٦/١٦)

- يجري وزير العدل السعودي عبد الله بن محمد آل الشيخ ورئيس مجلس القضاء الأعلى صالح بن محمد اللحيدان محادثات (اليوم) في جدة مع رئيس السلطة القضائية الإيرانية محمود هاشمي شهرودي. وتوقع آل الشيخ أن يتم في ختامها توقيع مذكرة تفاهم في مجال العلاقات القضائية بين البلدين.

وربط بعض المصادر زيارة شهرودي بالمفاوضات التي تجريها طهران مع عدد من الدول، بينها السعودية، لتسليمها أعضاء تنظيم «القاعدة» المعتقلين لديها. وكان متوقعاً أن يكون هذا الموضوع مدار بحث بين شهرودي وولي العهد نائب رئيس مجلس الوزراء الأمير عبدالله بن عبد العزيز الذي استقبله (مساء أمس).

ويضم الوفد الذي يرأسه شهرودي ٧٠ شخصاً، بينهم نائبه الشيخ محمد مردي، ووزير العدل الشيخ شوشتري، ووزير التجارة رئيس الجانب الإيراني في اللجنة السعودية - الإيرانية المشتركة محمد شريعتمداري. و تشير تركيبة الوفد الإيراني وحجمه إلى طبيعة المفاوضات التي سيجريها في السعودية والتي تتعدى قضايا التعاون القضائي في مختلف المواضيع.

(الحياة، ٢٠٠٣/٧/٦)

- اختتمت في جدة (أمس) محادثات قضائية سعودية - إيرانية بتوقيع مذكرة تفاهم في شأن التعاون القضائي بين طهران والرياض. ولم يرشح عن هذه المحادثات ما يشير إلى أن موضوع المعتقلين في تنظيم «القاعدة» في إيران كان في صلب هذه المحادثات.

وكان خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز وولي العهد الأمير عبد الله بن عبد العزيز استقبلا (أول من أمس) في لقاءين منفصلين رئيس السلطة القضائية في إيران محمود شهرودي.

وأشار وزير العدل السعودي عبد الله بن محمد آل الشيخ إلى أن مذكرة التفاهم التي وقعت بين البلدين في ختام المحادثات تهدف إلى تبادل الاستفادة من التجارب، لافتاً في هذا الصدد إلى انطلاق القضاء في البلدين من الشريعة الإسلامية، على الرغم من اختلاف طبيعة الأسلوب المتبع في كل بلد.

(الحياة، ٢٠٠٣/٧/٨)

- سلمت إيران إلى المملكة العربية السعودية عدداً من السعوديين الأعضاء في شبكة «القاعدة» الذين كانوا معتقلين لديها. ونقلت وكالة أنباء الجمهورية الإسلامية عن السفير الإيراني في الرياض قوله إن «هؤلاء الأشخاص اعتقلوا في إيران بعد الحرب التي قادتها الولايات المتحدة على أفغانستان»، لكنه لم يذكر أسماءهم ولم يوضح عددهم أو موعد تسليمهم إلى السعودية.

كما نقلت هيئة الإذاعة البريطانية (بي بي سي) عن السفير نفسه الذي تحدث إلى الوكالة الإيرانية على هامش مؤتمر في طهران، قوله إن إيران والسعودية وقعتا على اتفاق أمني و«أظهرتا تصميماً أكيداً على تحسين العلاقات في كل المجالات».

(الحياة، ٢٠٠٣/٧/٢٩)

● إيران - السودان

- يزور العاصمة الإيرانية (اليوم) النائب الأول للرئيس السوداني علي عثمان محمد طه على رأس وفد وزاري رفيع المستوى. وأفادت

صحيفة «الأنباء» الرسمية أن النائب الأول للرئيس السوداني سيجري محادثات مع القادة الإيرانيين تتعلق بمسار العلاقات بين البلدين وسبل تطويرها، كما سيبحث في آخر تطورات الأوضاع على الساحتين العربية والإسلامية.

(الحياة، ٢/٧/٢٠٠٣)

● إيران ـ سوريا

أعلنت حركة «مجاهدي خلق» أن دمشق اعتقلت أخيراً اثنين من أعضاء الحركة سبق لهما أن عاشا عقوداً في بريطانيا كلاجئين سياسيين. وجاء في بيان الحركة أن ابراهيم خودابندي وجميل بسام اعتقلا في ١٨ نيسان/أبريل الماضي في سوريا، وسلما الأسبوع الماضي إلى إيران.

(النهار، ١٧/٦/٢٠٠٣)

● إيران ـ فلسطين

أعلنت إيران أنها تحترم قرار الهدنة بين الفلسطينيين وإسرائيل. إلا أنها شككت في تحقيق أي تقدم في عملية السلام طالما بقي رئيس الوزراء الإسرائيلي أرييل شارون. وقال الناطق باسم الخارجية الإيرانية حميد رضا آصفي «إن الفلسطينيين أحرار في التعبير عن آرائهم.. لكن، وبالنظر إلى وجود شارون، فلا نتوقع أن نرى أي تطورات إيجابية في علاقات إسرائيل مع فلسطين أو الشرق الأوسط. كما أبدى الناطق باسم الحكومة الإيرانية عبد الله رمضان زاده فتوراً تجاه الهدنة. وقال للصحافيين «لن نتدخل بأي شكل من الأشكال في قرارات الجماعات الفلسطينية، وسندعم النضال الفلسطيني القانوني والشرعي ضد المحتلين، ونحترم كل القرارات التي تتخذها غالبية الفلسطينيين».

(الحياة، ١/٧/٢٠٠٣)

● إيران ـ الكويت

ـ يبدأ وزير الداخلية الكويتي الشيخ محمد خالد الصباح اليوم (٢٠٠٣/٦/١٥) زيارة لطهران تستغرق ٣ أيام. وعُلم أن الزيارة ستشهد التوقيع على اتفاق أمني بين الكويت وإيران لمكافحة التسلل البحري وتهريب المخدرات والجريمة المنظمة. وأشار بيان لوزارة الداخلية الكويتية (أمس) إلى أن وزير الداخلية سيصحب وفداً أمنياً رفيع المستوى في زيارته لطهران التي كان الوزير الكويتي زارها في تشرين الأول/اكتوبر الماضي، ووقع مذكرة تفاهم أمني، وتبعه وزير الدفاع الشيخ جابر مبارك الصباح الذي وقع مذكرة تفاهم للتعاون العسكري.

(الحياة، ١٥/٦/٢٠٠٣)

● إيران ـ لبنان

ـ بدأ نائب وزير الخارجية الإيراني محمد الصدر زيارة للبنان يلتقي خلالها رئيس الجمهورية اميل لحود ويسلمه رسالة من نظيره الإيراني محمد خاتمي. واستهل الصدر (أمس) زيارته بلقاء رئيس الحكومة رفيق الحريري بحضور السفير الإيراني لدى لبنان مسعود ادريس، وتركز البحث على التطورات في المنطقة والعلاقات الثنائية، إضافة إلى استعراض نتائج زيارة الرئيس خاتمي للبنان في أيار/مايو الماضي.

(الحياة، ١/٧/٢٠٠٣)

أكد رئيس حزب الكتائب وزير التنمية الإدارية كريم بقرادوني وقوف حزبه إلى جانب إيران وسوريا في مواجهة إسرائيل. وقال بقرادوني الذي التقى (أمس) الرئيس محمد خاتمي في طهران أن زيارته «لا تلقى إجماعاً مسيحياً»، معرباً عن اقتناعه بـ«نجاح التجربة

الجديدة في العلاقة مع إيران». ودعا إلى «فتح باب الحوار مع كل الطوائف والأحزاب اللبنانية» وإلى «عدم احتكار إيران من جانب حزب أو فئة، بل اعتبارها لكل اللبنانيين.

(الحياة، ٢٠٠٣/٧/٣٠)

● إيران ـ مصر

ـ ربطت مصادر رسمية مصرية تحسين العلاقات مع إيران بإقدام طهران على تسليم أصوليين مصريين محتجزين لديها، وأشارت إلى أن ملف إيواء النظام الإيراني مطلوبين مصريين ظل واحداً من المعضلات التي تحول دون عودة العلاقات الطبيعية بين البلدين.

ورفضت المصادر الخوض في تفاصيل تتعلق بجهود واتصالات مع أطراف أخرى تهدف إلى استلام عدد من الأصوليين المصريين المعتقلين حالياً في إيران، وأشارت إلى أن الاتصالات في ذلك الشأن «ما زالت في مراحلها الأولى»، موضحة أن السلطات المصرية «تراجع أسماء هؤلاء للتأكد من شخصياتهم الحقيقية وتقارن المعلومات عنهم بتلك المدونة في ملفات الأصوليين الفارين في الخارج».

لكن المصادر أكدت أن القاهرة كانت سلمت طهران لوائح بأسماء عدد من قادة الجماعات الإسلامية المصرية وأماكن إقامتهم في المدن الإيرانية والأسماء التي يستخدمونها وطبيعة اتصالاتهم مع أتباع داخل مصر وخارجها، لافتة إلى أن السلطات الإيرانية «لم تستجب وقتها للطلبات المؤيدة وأصرت على إنكار أي وجود لأصوليين مصريين على أراضيها».

وتوقعت المصادر أن تشهد العلاقات بين البلدين تحسناً كبيراً قد يصل إلى حد إعادة العلاقات الديبلوماسية الكاملة في حال وصول الاتصالات الحالية إلى نتيجة تفضي إلى تسلم الأصوليين المعتقلين حالياً في أحد سجون العاصمة الإيرانية إلى السلطات المصرية.

وعلمت «الحياة» أن طرفاً ثالثاً مهد الطريق لإتمام أول تعاون أمني مصري ـ إيراني في قضية المعتقلين المصريين، وأن ذلك الطرف نصح الإيرانيين بعملية التسليم تفادياً لضغوط أميركية وغربية.

(الحياة، ٢٠٠٣/٧/١)

فصلنامه

ایران وعرب

- **فصلنامه ایران وعرب** پذیرایِ مقالات کلیه* پژوهشگران در عرصه هاي مسائل مربوط به این حوزه مي باشد.

فصلية
إيران والعرب

[illegible]

- محمد علي آذرشب (إيران)
- فيروز حريرچي (إيران)
- غلامعلي حداد عادل (إيران)
- كمال خرازي (إيران)
- رضا داوري اردكاني (إيران)
- زهرا رهنورد (إيران)
- علي شمس اردكاني (إيران)
- سيد جعفر شهيدي (إيران)
- سعيده لطفيان (إيران)
- أحمد مسجد جامعي (إيران)
- عطا الله مهاجراني (إيران)
- سيد أبو القاسم موسوي (ايران)
- شهريار نيازي (إيران)
- علي أكبر ولايتي (إيران)
- صلاح جرار (الأردن)
- عباس الجراري (المغرب)
- مروان حمادة (لبنان)
- علي فهمي خشيم (ليبيا)
- محمد الرميحي (الكويت)
- صلاح زواوي (فلسطين)
- سمير سليمان (لبنان)
- محمد سليم العوّا (مصر)
- عبد الرؤوف فضل الله (لبنان)
- عبد الملك مرتاض (الجزائر)
- هاني مرتضى (سوريا)
- انطوان مسرّة (لبنان)
- الناهة بنت حمدي ولد مكناس (موريتانيا)
- محمد نور الدين (لبنان)
- عبد الباقي الهرماسي (تونس)

مراكز تشاور

مركز دراسات الوحدة العربية (لبنان)

جمعية الصداقة الإيرانية ـ العربية (إيران)

مركز الامارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية (الإمارات)

مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام (مصر)

مركز الدراسات السياسية والدولية (ايران)

مركز دراسات الشرق الأوسط (الأردن)

مركز الدراسات الاستراتيجية (لبنان)



دیدگاه

نقطه نظر

مطالعات

معرفی ونقد کتاب

رویدادها

☐ مطالب ومقالات «فصلنامه ایران وعرب» لزوماً بیانگر دید گاههای مرکز پژوهشهای علمی ومطالعات استراتژیك نمی باشد.

شماره ششم و هفتم- پائیز- زمستان ١٣٨٢

دستاوردی تازه در چارچوب همکاری عربی ـ ایرانی

تردیدی نیست که روند مبادله اسرا میان حزب الله واسرائیل که به میانجیگری آلمان صورت گرفت ونهایتاً آزادی صدها زندانی واسیر لبنانی وعرب را از زندان های اسرائیل به دنبال داشت، دستاورد عظیمی در عرصه عربی واسلامی به شمار می آید. این پیروزی بزرگ دربردارنده مفاهیم زیر می باشد:

ـ پس از پیروزی بزرگ در ۲۵ مه ۲۰۰۰ در بیرون راندن دشمن صهیونیستی از خاك جنوب لبنان، این پیروزی جدید، بار دیگر ثابت کرد که اسرائیل قدرت شکست ناپذیری نیست ومی توان با پافشاری بر خواسته های محقانه وصبر وعزم آهنین وبهره برداری هوشمندانه از اهرم ها وکارت های برنده موجود، بر آن پیروز شد.

ـ إسرائیل صرفاً زبان قدرت را در می یابد.

ـ هنوز هم در منطقة نیروهایی وجود دارند که به کارسازی همکاری وتعاون وموضعگیری های مشترك ایمان دارند واصرار حزب الله بر آزادسازی ٤٠٠ أسیر فلسطینی وعرب، شاهدی بر وجود چنین فضایی می باشد.

ـ بنابه نظر تحلیل گران وناظران امور، تن دادن اسرائیل به مبادله اسرا با حزب الله، بیانگر به رسمیت شناسی حزب الله به عنوان مقاومت مشروع وقانونی است که نمی توان آن را به تروریسم موصوف کرد.

ـ روند آزادسازی اسرا وپیش از آن آزادسازی جنوب لبنان از چنگال اشغالگری اسرائیل، حاصل ودستاورد همکاری ایرانی ـ عربی است که در مثلث لبنان، سوریه وایران متبلور گردید. سفر وزیر خارجه جمهوری اسلامی ایران به لبنان به منظور هماهنگی در مرحله دوم مبادله وروشن کردن سرنوشت چهار دیپلمات ربوده شده ایرانی نیز تأکید مجددی بر این همکاری به حساب می آید.

ـ این مبادله در زمانی صورت گرفت که محافل آمریکایی وصهیونیستی حملات تبلیغاتی گسترده ای را برای ایجاد اختلاف در میان امت آغاز کرده اند ولی موفقیت این عملیات توانست آتش این فتنه را تا حدود زیادی خاموش سازد.

سید حسین موسوی

دکتر علی اکبر ولایتی*

پویایی فرهنگ و تمدن اسلامی و ایران

خلاصه اندیشه ای که دکتر ولایتی در این نوشتار مطرح می سازد این است که پژوهش در تاریخ اسلام نشان می دهد فرهنگ و تمدن اسلامی شیوه و خط مشی دقیق و درستی را بر پایه منطقی و قابل درك در پیش گرفته بود بطوریکه می توان آن را تبلور وترجمان فلسفه تاریخ با این محتوا دانست که تاریخ خود را تکرار می کند زیرا نمودار مربوط به قرن ها و هزاره های متعدد، شباهت های زیادی با یکدیگر دارند.

با توجه به این مقدمه، دکتر ولایتی تاریخ اسلام را در دوران اولیه خود به ده مرحله تقسیم می کند که عبارتند از:

- تبلیغ ودعوت اسلامی در مکه - دولت و حکومت اسلامی در مدینه - گسترش اسلام - میان کنش تمدن اسلامی و تمدن های باستانی جهان - عصر و دوران شکوفایی داخلی اسلام - دوران شکوفایی عمیق وگسترده تمدن اسلامی - دوران هنر ومعماری اسلامی - دوران ایستایی - دوران رنسانس اسلامی - هجوم استعماری غرب.

به نظر دکتر ولایتی، خط مشی حرکت تمدن اسلامی در دوره دوم خود در حال حاضر، در واقع تکرار دوران اول آن می باشد زیرا ما هم اکنون شاهدیم که مراحل زیر در حال شکل گیری بوده ومی باشند:

دعوت و تبلیغ اسلامی، تأسیس حکومت اسلامی، گسترش اسلامی، تجدید ساختار فرهنگی و تمدنی اسلام.

* مشاور عالی مقام معظم رهبری و وزیر پیشین امور خارجه جمهوری اسلامی ایران

ویکتور الکك*

تمدن، فرهنگ و مدنیت

نویسنده در صدد توضیح اختلافات موجود در مورد مفهوم واژه ها و اصطلاحات تمدن، مدنیت و فرهنگ می باشد و عنوان می سازد که زبان موجود زنده ایست که مفردات آن رشد و نمو و دگرگونی دارد و با تحول جامعه و توسعه آن دستخوش رشد و تحول می شود زیرا مفردات زبان معانی تازه ای را می پذیرد که بر مفاهیم قبلی و قدیمی آنها افزوده می شود.

به نظر نویسنده خلط میان این اصطلاحات ناشی از ترجمه و برگردان به عربی و فرهنگ های زبان عربی و فارسی و تعداد زیادی از فرهنگ های زبان های عربی می باشد. وانگهی کاربردهای به اصطلاح تمدن، مدنیت و فرهنگ نیز در به وجود آمدن این خلط و درهم آمیختگی تأثیر دارد.

الکك نتیجه گیری می کند که فرهنگ در واقع عصاره و شیره تمدن در معارف و عملکرد مردمی می باشد که در آن تمدن نشو و نما می کنند. هر فرهنگی دارای صفت و ویژگی خاص و یگانه مربوط به آن تمدن می باشد. بنابر این می توان در مورد یك یا چند فرهنگ در حوزه یك تمدن سخن راند. از سوی دیگر، فرهنگ عامل پیش برنده هر تمدن به سوی تکامل، به حساب می آید.

نویسنده در پایان خاطر نشان می سازد که چاره ای جز توافق بر سر کاربرد یك مصطلح به خاطر دقت به خرج دادن در تعبیر و بیان وجود ندارد و به همین دلیل واژه حضاره (تمدن) دربرگیرنده مدنیت و فرهنگ است که همان چهره و بعد سیاسی و اقتصادی در حیات نهادینه شده اجتماعی می باشد.

(*) رئیس مرکز زبان فارسی واستاد تاریخ تمدن اسلامی وادبیات عربی- دانشگاه لبنان.

ناصر ثقفی عامری*

برنامه هسته ای ایران و موضوع ممنوعیت تسلیحاتی

نویسنده در ابتدا مراحل گسترش برنامه هسته ای ایران را پیش از مطرح ساختن خطرات ذکر شده توسط مخالفین این برنامه، توضیح می دهد و پیوند این موضوع را با عوامل و پارامترهای منطقه ای و ماهیت روابط ایران و آمریکا و پارامتر اعمال فشارهای اسرائیل بر این برنامه، می شکافد.

نویسنده در توضیح نگرانی های امنیتی و استراتژیك ایران آورده است که ایران در منطقه ای بسیار پر تحول و سرشار از حوادث غیر مترقبه سیاسی و امنیتی چه در ارتباط با منازعه با اسرائیل و چه در رابطه با تحولات اخیر در افغانستان و عراق، بسر می برد.

به نظر عامری، سیاست آمریکا در قبال برنامه هسته ای ایران مشوب به معیارهای دوگانه است زیرا چشم خود را از فعالیت های هسته ای اسرائیل هم پیمان خود کاملاً بسته است که پیش بینی می شود در آینده نزدیك بمب های کوچك هسته ای را تولید کند.

نویسنده چنین نتیجه گیری می کند که ایران هیچیك از تعهدات خود را در ارتباط با معاهده منع گسترش و تکثیر سلاح های هسته ای زیر پا نگذارده است و بنابر این نمی توان پیشاپیش علیه ایران حکم صادر کرده و این کشور را از حق استفاده صلح آمیز از تکنولوژی هسته ای منع نمود.

* سفیر سابق وپژوهشگر در دفتر مطالعات سیاسی وبین المللی ، تهران

جلال دهقانی فیروزآبادی*

سیاست خارجی ایران: روندها و بازتاب ها

در سایه تحولات و رویدادهای بسیار سریع جاری در منطقه، تحلیل سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران در منطقه خاورمیانه بسیار دشوار می باشد و لذا شناخت نقاط ضعف و اشکالات موجود در این سیاست نیز برای پژوهشگران کار آسانی نیست. پژوهش کنونی با اعتراف به وجود چنین دشواری و تأکید بر موفقیت ایران در دو دهه اخیر در محقق ساختن اهداف خود در نظر دارد تا اشکالات موجود در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران را مشخص سازد بدین مفهوم که دشواری ها و موانع موجود را که احیاناً مانع دستیابی و تبلور بعضی از اهداف و منافع کشور می شود، معین سازد. نویسنده با توجه به این امر، رویکرد خود را معطوف به سیاست خارجی موجود در دستور کار دولت جمهوری اسلامی ایران می نماید و ویژگی های آن را مورد بررسی قرار می دهد و در عین حال اعتراف می کند که ۱۱ مورد اشکال و خلل در سیاست خارجی ایران وجود دارد که بعضی از آنها ناشی از قید و بندهای طبیعی است و برخی دیگر نیز مشکلات و دشواری های حاشیه ای و غیر واقعی می باشند. به نظر نویسنده، تراکم و انباشته شدن این مشکلات و دشواری ها باعث شده است که سیاست خارجی ایران از اهداف از پیش تعیین شده خود فاصله بگیرد و از همین رو بستن این شکاف ها، یگانه راه به دست آوردن و متحقق کردن موفقیت های بیشتر برای سیاست خارجی ایران است. نویسنده چنین نتیجه گیری می کند که بررسی سیاست خارجی ایران طی دو دهه گذشته نشان می دهد که این سیاست در راستای پوشاندن این شکاف ها و رخنه ها به پیش می رود اما هنوز به سطح مطلوب نرسیده است و پتانسیل های زیادی وجود دارند که به دلیل وجود همین شکاف ها و نواقص شناخته نشده باقی مانده اند. از جمله این گونه شکاف ها و اشکالات می توان از گوناگونی گفتمان ها و منافع ملی به صورت غیر شفاف و اهداف ملی اولویت بندی نشده و عدم بهره برداری از فرصت ها و راهبردهای نامناسب و وجود ساختارهای متعدد تصمیم گیرنده نام برد.

* استادیار دانشگاه علامه طباطبایی در رشته روابط بین الملل در دانشکده حقوق و علوم سیاسی مربوط به این دانشگاه

علی جونی*

عراق در میان دو برنامه

فرضیه اصلی این مقاله بر این مبنا قرار دارد که عراق بعد از سقوط و فروپاشی رژیم صدام حسین روی آرامش و ثبات امنیتی و سیاسی را در آینده نزدیك نخواهد دید. علت این پیش بینی نه فقط به دلیل وجود مقاومت علیه اشغالگری است بلکه نبود هرگونه برنامه ملی در عراق که مورد اتفاق نظر مردم این کشور باشد یا بتواند در آینده مورد اجماع قرار بگیرد و عامل عبور از چندگانگی های طائفی و عرقی باشد، علت اصلی این قضاوت می باشد. چنین برنامه ای می بایست جایگزین دو برنامه و پروژه کنونی جاری در این کشور بشود که عبارتند از «برنامه آمریکا» و برنامه و پروژه «مقاومت عراق» که برنامه ها و اهداف آن در هاله ای از ابهام و عدم وضوح قرار دارد.

پروژه و برنامه آمریکا در عراق با توجه به منافع استراتژیك و اصول ثابت سیاست خارجی این کشور در منطقه خاورمیانه تنظیم و تدوین شده است در حالی که مقاومت عراقی توانایی خنثی کردن این برنامه را ندارد زیرا ویژگی و رنگ کنونی این مقاومت در مرحله حاضر «سنی مذهب» است که نگران دو طرف دیگر معادله عراق یعنی شیعیان و اکراد می باشد که نامزد ایفای نقش های اساسی و مهم در عراق ما بعد دوران صدام حسین هستند. لذا مقاومت سنی مذهب عراق به جای تلاش برای یافتن نقاط اشتراك و توافق با اکراد و شیعیان، در راستای دشمنی با آنها به جای دشمنی با برنامه آمریکا حرکت می کند. عدم زدودن اینگونه اختلافات و عدم اعتماد به یکدیگر باعث تبلور یافتن یکی از دو احتمال زیر خواهد شد:

یا عراق حاکمیت و استقلال خویش را در اثر تکمیل برنامه سلطه جویانه آمریکا از دست خواهد داد و یا جنگ داخلی شعله ور خواهد شد.

* روزنامه نگار لبنانی

اسد الله اطهری*

چالش میان سنت و مدرنیسم در ایران

نویسنده در این مقاله کوشیده است تا پاسخی را در مورد چگونگی پر کردن فاصله و شکاف موجود میان ایران و جریان غرب، به شکل مناسبی دست و پا کند. وی در این راستا کوشش خود را صرف پژوهشی مقایسه ای میان دیدگاه های سه تن از اندیشمندان معاصر ایران یعنی دکتر عبدالکریم سروش، دکتر رضا داوری و طباطبائی نموده است. اطهری پس از بیان دیدگاه ها و افکار هر یك از سه اندیشمند نامبرده، در مورد مدرنیسم چنین جمع بندی را ارائه می دهد که این سه تن به برخورد انتقادی و نقدگرایانه با اندیشه سنتی باور داشته و وجود شکاف و فاصله عظیم میان ایران و اندیشه مدرنیته را به رسمیت می شناسند. نویسنده در میان تفاوت بین ایده ها و افکار سه اندیشمند مزبور، محورهای زیر را عنوان کرده است:

- دکتر رضا داوری از میان سه وابستگی به ایران، اسلام و غرب وابستگی اسلامی را ترجیح می دهد در حالی که طباطبائی جانب وابستگی به ایران را گرفته و سروش نیز خواهان ایجاد توازن میان هر سه وابستگی بالا است.
- دسته بندی و جداسازی میان افکار و ایده های برخاسته از جهان غرب و سرمایه داری و تمدن غرب در افکار طباطبائی کاملاً مشاهده می شود؛ اما دکتر سروش علی رغم سخن گفتن از ویژگی این افکار و مدرنیسم، مبادرت به ادغام تمامی آنها در یکدیگر کرده است.
- به نظر طباطبائي، تفاوت میان شرق و غرب تفاوتی جغرافیائی نیست؛ در حالی که سروش از غرب و مفهوم جغرافیائی آنها سخن می گوید و داوری نیز دیدگاهی نزدیك به سروش دارد. طباطبائی در پژوهش های فرهنگی متأثر از تفکرات و اندیشه های سهروری است.
- طباطبائی مفهوم عرف اجتماعی را در پژوهش خود در مورد موضوع مدرنیسم نمی پذیرد. سروش و داوری اشاره ای به این بعد در مطالب و پژوهش های خود در مورد مدرنیته نکرده اند.

نویسنده در پایان مطرح می سازد که دیدگاه های سه اندیشمند مذکور بیانگر گونه ای ارتباط و پیوند درونی میان اندیشمندان ایرانی است.

(*) پژوهشگر ارشد مقیم در مرکز پژوهشهای علمی ومطالعات استراتژیك خاورمیانه.

محمود سریع القلم*

بنیادهای عشایری در فرهنگ سیاسی ایران

این پژوهش تأثیر و نقش عامل فرهنگ عشایری در تبلور بخشیدن به عناصر مختلف و متفاوت فرهنگ سیاسی ایران را مورد بررسی قرار داده است.

سریع القلم تأکید دارد که دو شیوه و مکتب فرهنگی در جامعه ایران وجود دارد که شیوه نخست بیانگر رفتار مدنی وصنعتی و عقلائی است و شیوه و الگوی دوم بیانگر شیوه رفتار عشایری و روستائی و سنتی می باشد. بسیاری از کشورهای جهان این دوگانگی را تجربه کرده و موفق به پشت سر گذاردن آن و فاصله گرفتن از وضعیت بی امنی و عدم ثبات در روستاها شده اند و توانسته اند فرهنگ پایدار و باثبات و امنیت مدنی را تحکیم کنند.

این در حالیست که فرهنگ عشایری به فرهنگ سیاسی در نظام سیاسی و اجتماعی ایران تبدیل شده است و توانسته است که سالیان سال دوام بیاورد بطوریکه آثار و پیآمدهای این فرهنگ عشایری حتی بعد از متحول شدن نظام اجتماعی و سیاسی به سیستم مدنی و متمدن نیز به چشم می خورد.

نویسنده دو پیش فرض را در این پژوهش مطرح می سازد. نخستین پیش فرض ادامه و امتداد نظام عشایری و آثار ثابت و تغییرناپذیر آن در درون مایه و محتوای رفتار نظام سیاسی و اجتماعی ایران در دوران قاجار و دوره پهلوی اول (رضا شاه) و تا حدودی در دوران پهلوی دوم می باشد.

فرض دوم پیشنهاد می کند که مهمترین پارامتر در تبلور بخشیدن به شخصیت فرد در جامعه عبارت از جوهر و ماهیت نظام سیاسی می باشد.

سریع القلم سپس به بررسی دوران قاجار به مثابه یك نمونه و مثال برای حاکمیت فرهنگ عشایری می پردازد و رفتار نخبگان اجتماعی سیاسی و ساختار عشیره ای دوران قاجاریه را مورد موشکافی قرار می دهد.

(*) دانشیار در رشته روابط بین الملل در دانشگاه شهید بهشتی تهران.

ويكتور الكك*

مولانا جلال الدين رومی و فرهنگ عربی

این نوشتار بخشی از سخنرانی است که دکتر الکك در جریان سمینار برپا شده در کشور قطر پیرامون مولانا جلال الدین مولوی و فرهنگ عربی ایراد کرده است. به نظر نویسنده، مثنوی معنوی اثر جاودان و شاهکار مولانا جلال الدین مولوی به منزله دایرة المعارف اسلامی و انسانی به حساب می آید که شامل و دربرگیرنده تلاش های فکری و عرفانی اندیشمندان اسلامی می باشد که از تفسیر قرآن آغاز کرده و در فهم حدیث پیامبر و احکام اصول الدین، فقه و مسائل علم کلام و حکمت اسلامی و دیگر علوم وابسته قلم زده اند که در ارتباط با ابعاد مادی و معنوی انسان قرار دارد و به کاوش در جنبه های ماوراء طبیعی انسان پرداخته است. دکتر الکك همچنین به عمق دلبستگی و عشق مولوی به اهل البیت پیامبر به ویژه شخصیت امام علی بن ابیطالب (ع) اشاره کرده است که منبع الهام بخش مولوی در ارتباط با مفهوم «انسان کامل» به شمار می آید؛ زیرا این مفهوم محور آموزه های مولوی را تشکیل می دهد. نویسنده در ارتباط با موضوع تجارب عرفانی و احتمال وجود تجربیات مشترك عرفانی میان مولوی، ابن فارض و محی الدین عربی چنین نتیجه گیری می کند که سلوك و شیوه عرفانی محی الدین عربی و مولوی کاملاً با یکدیگر تفاوت دارد ولی هر دو یك هدف والا را دنبال می کردند؛ بطوریکه مولوی توجه و التفاتی به علوم عقلی و مباحث فلسفی نداشته و فلسفه و فیلسوفان را مورد مذمت و نکوهش قرار داده و دانش آنها را در چندین بخش از کتاب خویش تخطئه کرده است. دکتر الکك در پایان نوشتار خود ارتباط مولوی با میراث ادبی زبان عربی را متذکر شده و سرودن قصیده های عربی بسیار از جانب وی و همچنین ترکیب بعضی از غزلیات با ابیات سروده شده توسط أبونواس را به عنوان دلیلی بر وجود این ارتباط و علقه ادبی آورده است با این تفاوت که أبونواس در ادبیات خویش به بیان و توصیف زیبائی های ظاهری معشوقان صوری و خاکی پرداخته است اما مولوی در اشعار خویش جمال بی همتای محبوب حقیقی را توصیف نموده است.

(*) رئیس مرکز زبان فارسی واستاد تاریخ تمدن اسلامی وادبیات عربی ـ دانشگاه لبنان.

ندی علی حسون*

تأثیر زبان و ادبیات عرب در مثنوی جلال الدین مولوی

حضور شعر عربی نزد مولانا داستان نفوذ فرهنگ و ادب عربی در شکل شعر و نثر در شیوه نگارش و اندیشه و ادب می باشد. این نفوذ باعث به وجود آمدن میراثی بسیار غنی و پربار شده است که از گرانمایه ترین مظاهر آن برجستگی یافتن تعدادی از ادیبان فارسی زبان در دوران خوارزمشاهیان بود که به دو زبان عربی و فارسی تسلط داشتند. بدین دلیل است که نویسنده به شکلی قاطعانه تأکید دارد که مولوی می بایست تأثیر زیادی از تربیت و آموزش حاکم بر دوران خود گرفته باشد تا بتواند در این عرصه دشوار با دیگر همگنان رقابت کند.

به نظر علی حسون، مقدمه و دیباچه های دفاتر مثنوی که به زبان عربی نگارش شده است، نشان می دهد که تسلط مولوی بر زبان عربی صرفاً در حد دانسته های مشایخ صوفیه و زهاد دوران وی برای درك و فهم قرآن کریم متوقف نشده است بلکه وی غور گسترده ای در کتب نحو و معانی و بیان و دیوان شعرای عرب داشته است و با بزرگان ادب عرب آشنائی قابل توجهی داشته است.

به نظر نویسنده، علی رغم تسلط مولوی به شعر و ادب عرب، این تسلط چندان شخصیت برجسته و مستقلی در آثار ادبی وی نیافته است اما تا حدودی می توان این تأثیرگذاری را در کتاب «فیه ما فیه» مشاهده کرد که به قول خود مولانا به جهت جلب رضایت یاران خاص و اصحاب به نگارش درآمده است.

* عضو هیئت آموزشی دانشکده ادبیات - دانشگاه دمشق

دکتر بتول مشکین فام*

آموزش زبان عربی در ایران: گذشته، حال و آینده آن

نویسنده در ابتدا توضیح می دهد که بنابر قانون اساسی ایران، آموزش زبان عربی در مرحله بعد از مرحله ابتدائی ضرورت دارد. وی به ذکر شیوه های آموزشی این زبان در دانشگاه ها، مدارس و مراکز ویژه آموزش زبان عربی پرداخته و طرح های مربوط به این موضوع را مورد موشکافی زیاد و گسترده قرار می دهد. نویسنده در مورد کتاب ها و منابع آموزشی ویژه زبان عربی در ایران تأکید دارد که آموزش زبان عربی به کسانی که به این زبان گویش نمی کنند هنوز از همپائی با سطوح آموزشی مربوط به دیگر زبان ها در ایران بسیار فاصله دارد تا جائیکه بسیاری از کتب آموزشی دربردارنده شیوه های آموزشی مناسب برای آموزش این زبان به ایرانی ها نیست و نیازمند تغییر این شیوه و اسلوب ها به شکلی است که با زبان فارسی سازگاری بیشتری داشته باشد.

از جمله پیشنهادات نویسنده برای برطرف کردن این نقیصه می توان به موارد زیر اشاره کرد:

- تحکیم و تقویت فرهنگ اسلامی و تعمیق هر چه بیشتر آن.
- اهتمام دولت ایران و کشورهای عربی به توسعه و پیشرفته سازی نهادها و سازمان های فعال در عرصه گسترش و توسعه زبان عربی و برپائی دوره های آموزشي.
- برخورد باز زبان و ادب عرب با دیگر زبان های زنده دنیا و ارتباط فرهنگی و ادبی با دیگر ادبیات مطرح در سطح جهان.
- بهره برداری از مراکز انتشاراتی عرب از طریق نمایشگاه سالانه کتاب در تهران و استفاده از این فرصت و فرصت های مشابه دیگر در رایزنی های فرهنگی ایران با همکاری با کشورهای عربی برای ارائه آخرین دستآوردهای ادبی در این زمینه.

* استاد زبان وادبیات عرب در دانشگاه زهراء (ع)

محمد حسین حافظیان*

به سوی تقویت مشارکت سیاسی زنان در ایران

نویسنده در ابتدای نوشتار خود عنوان می سازد که مشارکت کارساز و فعال زنان در عرصه سیاسی در سایر نقاط جهان، یکی از مظاهر مدرنیسم به شمار می آید و لذا نمی توان مشارکت زنان در انقلاب اسلامی ایران را به شکلی جدا و منفصل از این موضوع مورد بررسی قرار داد یا اهمیت سوق دادن زنان ایرانی به سوی ایفای نقش خویش در جامعه در شکل مطلوب را نادیده انگاشت؛ به ویژه زنان ایرانی در جریان انقلاب و مراحل گوناگون ثابت کرده اند که تا چه اندازه از توانمندی های عظیم در عرصه فعالیت سیاسی برخوردارند.

نویسنده به منظور شکوفا ساختن پتانسیل ها و توانائی های زنان، اجرای اقدامات زیر را ضروری می داند:

- افزایش میزان مشارکت زنان در نهادهای سیاسی به ویژه مجلس نمایندگان از طریق اختصاص دادن سهمیه خاصی برای زنان.
- تشویق احزاب و گروه های سیاسی به اختصاص دادن سهمیه خاصی برای عضویت زنان (۲۰ الی ۳۰ درصد) در شورای اجرائی این تشکیلات.
- اختصاص سهمیه ویژه برای زنان جهت عضویت در سازمان های اجرائی مربوط به تشکیلات دانشجوئي.
- حمایت از مشارکت زنان در شورای عالی اجرائی کشور از طریق تأمین هزینه مبارزات انتخاباتی.
- فعالیت در جهت تشویق رسانه ها برای دست برداشتن از قالب های منفی تبلیغاتی در مورد عدم توانائی زنان برای مدیریت.
- تغییر محتوای کتاب های درسی در مدارس در جهت زدودن پیش فرض های منفی در مورد زنان.

*پژوهشگر مقیم در مرکز پژهشهای علمی ومطالعات استراتژیك خاورمیانه.

فصلية
إيران والعرب

قسيمة اشتراك

أرجو تسجيل اشتراكي بنسخة عدد.................

ابتداء من العدد .... ولمدة عام (.................)

■ مرفق شيك بقيمة (...)

صادر لأمر مجلة فصلية إيران والعرب

■ حول مبلغ (...)

إلى حساب المجلة لدى بنك بيروت رقم: ٠٥٨٦-٣٧٠٥٨٦-٤٠٢

الاسم: ....

العنوان: ....

ص.ب.: .... هاتف / فاكس: ....

مركز الأبحاث العلمية والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط

الاشتراك السنوي

بما فيه أجور البريد

لبنان	أفراد	٣٠ دولاراً	مؤسسات	٤٠ دولاراً
إيران	أفراد	٣٠ دولاراً	مؤسسات	٤٠ دولاراً
دول عربية	أفراد	٤٠ دولاراً	مؤسسات	٦٠ دولاراً
دول أخرى	أفراد	٦٠ دولاراً	مؤسسات	٨٠ دولاراً

ترسل الطلبات إلى

مركز الأبحاث العلمية والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط / مجلة فصلية إيران والعرب

بئر حسن - شارع السفارات

ص.ب.: ٥٦٦٩/١١٣ - هاتف وفاكس: ٠١/٨٣٣٦٩٨

Iranian-Arab Affairs Quarterly

Issues 6&7 - Year 2 - Fall 2003 - winter 2004

Opinion

Articles

Reviews/Publications

Chronology of Events

Summary (in Persian)





Iranian-Arab Affairs Quarterly

مرکز پژوهشهای علمی و مطالعات استراتژیک خاور میانه

مركز الأبحاث العلمية والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط

Center For Scientific Research and Middle East Strategic Studies

Center For Scientific Research and Middle East Strategic Studies

Specialized in strategic and policy issues of the Middle East region.

Objectives:

- Studies these issues through the interaction of the region's countries including Iran.
- Follows up political and economic international trends and their impact on the Middle East region.
- Focuses on Iranian developments and Arab-Iranian relations.
- Emphasizes analysis of regional international developments of the Middle East
- Organizes roundtables, seminars and conferences between Iranian and Arab affairs for the purposes of mutual understanding.
- Is concerned with studying the relations between the countries of the region with a special focus on the Arab - Iranian relations.
- For this purpose, the center holds scientific meetings and seminars, and organizes specialized discussions. It also prepares relevant researchs. In addition it publishes several books, periodicals and publications that are related to its field.

Address

Beirut office
Bir Hassan - Embassies Street
Shati' - al Aaj Bldg.
Tel:01/833698 - Fax: 01/833698
P.O.Box: 113/5669 Beirut - Lebanon
e mail: fasleyat@middleeast-iran.com

Tehran office
20 Sahid Naderi St.- Keshavarz Blvd.
Tahran- Iran
P.O. Box: 14155 - 4576 - Fax:8969565
Tel: (009821) 8961770/8966722/8964282
e mail: merc@irost.com

Iranian-Arab Affairs QUARTERLY

6-7

Issues 6&7 - Year 2 - Fall 2003 - Winter 2004

The Dynamism of the Islamic Culture and Civilization

Iran's Nuclear Program and Nonproliferation

Courses of Iran's Foreign Policy

The Tribalistic Basis of Iran's Political Culture

Jalaledin Al-Roumi and Arabic Culture

llenges of Traditional Heritage and Modernity in Iran





Design: M.Momayez